

جامعة الأزهر
كلية اللغة العربية

مجلة
كلية اللغة العربية
العدد الثالث ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م

إشراف
الأستاذ الدكتور / سعد عبد القصور
عميد الكلية

جامعة الأزهر
كلية اللغة العربية

مجلة
كلية اللغة العربية
العدد الثالث ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م

إشراف
الأستاذ الدكتور / سعد عبد المقصود غلام
رئيس عميد الكلية

المكتبة المنشورة بالجملة على مسئولية كاتبها

اسرة التحرير

عميد الكلية

الإستاذ الدكتور/سعد ظلام

- | | |
|-----------------------|-----------------------------|
| ١ - أ د/إبراهيم حسن | ٤ - أ د/شعبان عبد العظيم |
| ٢ - أ د/على صبح | ٥ - أ د/محمد جلال الذهبي |
| ٣ - أ د/محمد محمد شتا | ٦ - أ د/عبد العظيم المطمئني |

٧ - أ د/السيد/محمد/عبد السميع علي

المشرف المالي

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله ، ربنا افتتح بيننا
وبين قومنا بالحق وأنت خير الفاتحين •

وبعد :

فهذا هو العدد الثالث من مجلة كلية اللغة العربية ، وفيه سوف
يجد القارئ بحوثاً علمية في شتى الموضوعات اللغوية والأدبية
والتاريخية والإعلامية ، وهي بحوث لأساتذة متخصصين في كل
الأقسام العلمية بالكلية ويسعدني أن يحمل العدد الثالث بشائر
الاحتفال بالعيد الخمسيني للكلية وأن نقرأ عن ذكريات الجيل
الأول لخريجينا فنستعيد معهم ذكريات كن بالأمس نوماً ، ونقرأ
لهم وعنهم أفكار الأمس بلغة العصر ولغة الأمس بفكر اليوم والغد
فيكون التنوع والثراء •

كما يسعدني غاية السعادة أن نعلن عن فتح حوار خصب جاد
بين أساتذة الكلية وكل أعضاء هيئة التدريس بها من أجل انتهاج
أسلوب أمثل لعمل جاد من أجل النهوض بالناحية العلمية خصوصاً
والكلية عموماً ، وأن يجد القارئ عصارة هذا الحوار في أعداد
قادمة باذن الله •

وأدعو كل الأخوة الزملاء أن يقدموا لهذا الموضوع عصارة
أفكارهم وعظيم اقتراحاتهم من أجل هذا الهدف الكبير ويسعدني
أن يشاركني في صياغة هذا الهدف اخواننا وزملاؤنا في كليات اللغة
العربية بالأقاليم ، فالهدف واحد ، والأمل واحد وكلنا يحلم باليوم
الذي نصافح فيه من جديد طلائع هذا الفجر القادم من كتابتنا الخضر
الواثبة البناءة والجادة باذن الله •

والله من وراء القصد وهو حسبنا ونعم الوكيل •

بسم الله الرحمن الرحيم

جامعة الأزهر

كلية اللغة العربية بالقاهرة

كشف بأسماء أوائل الكلية لنيل الاجازة العالية (الليسانس)
منذ انشائها

رقم	الاسم	السنة
١	الشيخ/احمد ابراهيم الشعراوى	٣٥/٣٤
٢	الشيخ/محمد جمعه حسنين	٣٦/٣٥
٣	الشيخ/على عطية ابراهيم غازى	٣٧/٣٦
٤	الشيخ/محمد أبو النجا سرحان	٣٨/٣٧
٥	الشيخ/محمد عبد الوهاب القاضى	٣٩/٣٨
٦	الشيخ/عبد اللطيف أبو النجا سرحان	٤٠/٣٩
٧	الشيخ/على محمد حسن عبد الله	٤١/٤٠
٨	الشيخ/محمد أبوطالب عبد الله شاهين	٤٢/٤١
٩	الشيخ/احمد الشربيني جمعة الشربامى	٤٣/٤٢
١٠	الشيخ/محمد فهم محمد عبيد	٤٤/٤٣
١١	الشيخ/فتح الله حسن محمود الخلقى	٤٥/٤٤
١٢	الشيخ/محمد منصور على موانى الزهرى	٤٦/٤٥
١٣	الشيخ/احمد حلمى محمد بكرى الدقوص	٤٧/٤٦
١٤	الشيخ/محمد السعدى عوض محمد فرهود	٤٨/٤٧
١٥	الشيخ/احمد عبد السلام محمد رشوان	٤٩/٤٨
١٦	الشيخ/توفيق محمد الجوهري سبع	٥٠/٤٩
١٧	الشيخ/احمد محمد صقر	٥١/٥٠
١٨	الشيخ/محمد محمود على عبد القادر	٥٢/٥١
١٩	الشيخ/محمد مصطفى محمد النشار	٥٣/٥٢
٢٠	الشيخ/محمد اسماعيل سيد احمد شاهين	٥٤/٥٣
٢١	الشيخ/أبو العينين محمد فراولو	٥٥/٥٤
٢٢	الشيخ/محمد عبد اللطيف عبد السلام	٥٦/٥٥
٢٣	الشيخ/عبد الحكيم محمود حسنين الفاوى	٥٧/٥٦
٢٤	الشيخ/عباس ابراهيم عطية الاعسر	٥٨/٥٧
٢٥	الشيخ/السيد عبد الفتاح حجاب راس	٥٩/٥٨
٢٦	الشيخ/عبد الله ربيع محمود حسن	٦٠/٥٩
٢٧	الشيخ/طله مصطفى أبو كريشة	٦١/٦٠

- ٢٨ - الشيخ/أحمد جاد صالح شاهين
٢٩ - الشيخ/عبد الجواد محمود الخالغ
٣٠ - الشيخ/محمد أحمد حمودة
٣١ - الشيخ/محمد أحمد السيد محمود
٣٢ - الشيخ/السيد محمد حسن الزين
٣٣ - الشيخ/مصطفى محمد ابراهيم
٣٤ - الشيخ/جلال صابر عوض محمد
٣٥ - الشيخ/ابراهيم حسن ابراهيم
٣٦ - الشيخ/على محمد عاهر
٣٧ - الشيخ/محمود اسماعيل عبد القادر
٣٨ - الشيخ/أبو المجد حسن على عمارة
٣٩ - الشيخ/عمر أحمد حسن صالح
٤٠ - الشيخ/صباح مبيد اسماعيل
٤١ - الشيخ/مصطفى عليان مصطفى
٤٢ - الشيخ/أحمد أمين محمد عمار
٤٣ - الشيخ/حميد خير الدين جاتين
٤٤ - الشيخ/أحمد عبد الغفار مبيد
٤٥ - الشيخ/وان عبد الرحمن وان
٤٦ - الشيخ/محمد الشيخ عبد الوهاب
٤٧ - الشيخ/عبد الله الحسيني أحمد
٤٨ - الشيخ/حماد حمزة أحمد البحري
٤٩ - الشيخ/محمد أحمد محمد رجب
٥٠ - الشيخ/عبد العظيم فتحي خليل
٥١ - الشيخ/عبد الرازق الطنطاوي
٥٢ - الشيخ/عبد الجواد محمد عبد الحميد
٥٣ - الشيخ/حسين يوسف محمد دويدار
٥٤ - الشيخ/محمد عبد الغنى شعلان
٥٥ - الشيخ/محمد أحمد على
٥٦ - الشيخ/عبد العزيز حسن عثمان
٥٧ - الشيخ/جابر السيد مبارك
٥٨ - الشيخ/عبد المنعم حامد المرسى
٥٩ - الشيخ/رجب ابراهيم الشحات
٦٠ - الشيخ/عمار محمد حيدر
٦١ - الشيخ/زكريا عبد المجيد عبد الهادي
١. لغة ٦٤/٦٣ ممتاز
اللغوية ٦٤/٦٣ ممتاز
الادبية ٦٥/٦٤ ممتاز
اللغوية ٦٥/٦٤ ممتاز
التاريخ ٦٦/٦٥ جيد جداً
حضارة ٦٦/٦٥ جيد جداً
الادبية ٦٦/٦٥ جيد جداً
اللغوية ٦٧/٦٦ جيد جداً
ت. ح. ٦٧/٦٦ جيد
الادبية ٦٧/٦٦ ممتاز
اللغوية ٦٧/٦٦ جيد جداً
الادبية ٦٨/٦٧ جيد جداً
اللغوية ٦٨/٦٧ ممتاز
الادبية ٦٩/٦٨ ممتاز
اللغوية ٦٩/٦٨ ممتاز
التاريخ ٦٩/٦٨ جيد
عامية ٧٠/٦٩ جيد جداً
التاريخ ٧٠/٦٩ جيد
التاريخ ٧١/٧٠ ممتاز
عامية ٧١/٧٠ جيد جداً
عامية ٧٢/٧١ ممتاز
التاريخ ٧٢/٧١ ممتاز
عامية ٧٣/٧٢ ممتاز
التاريخ ٧٢/٧١ ممتاز
عامية ٧٣/٧٢ ممتاز
التاريخ ٧٤/٧٣ جيد جداً
عامية ٧٤/٧٣ جيد جداً
عامية ٧٥/٧٤ ممتاز
عامية ٧٦/٧٥ ممتاز
التاريخ ٧٦/٧٥ جيد جداً
عامية ٧٧/٧٦ ممتاز
التاريخ ٧٧/٧٦ جيد جداً
عامية ٧٨/٧٧ جيد جداً

رقم	الاسم	الشعبة السنة التقدير
٦٢ -	الشيخ/آدم بن حاج بن أحمد	التاريخ ٧٨/٧٧ جيددا
٦٣ -	الشيخ/علي عبيد علي قمبر	صحافة ٧٨/٧٧ جيددا
٦٤ -	الشيخ/أبو السعود أحمد محمد	عامة ٧٨/٧٧ ممتاز
٦٥ -	الشيخ/عادل محمد محمد الأكرت	عامة ٨٠/٧٩ جيددا
٦٦ -	الشيخ/النبوي عبد الله السيد شكر	التاريخ ٨٠/٧٩ جيددا
٦٧ -	الشيخ/جمال عبد الحى عمر النجار	صحافة ٨٠/٧٩ جيددا
٦٨ -	الشيخ/سعيد عبد الجواد اسماعيل	التاريخ ٨١/٨٠ ممتاز
٦٩ -	الشيخ/بسيونى عبد القادر عبد المجيد	صحافة ٨١/٨٠ ممتاز
٧٠ -	الشيخ/عبد العظيم إبراهيم محمد	صحافة ٨١/٨٠ ممتاز
٧١ -	الشيخ/عبد الباسط محمد الطاهر	عامة ٨٢/٨١ ممتاز
٧٢ -	الشيخ/عبد الصبور محمد فاضل	صحافة ٨٢/٨١ ممتاز
٧٣ -	الشيخ/محمد شعبان محمد	صحافة ٨٢/٨١ ممتاز
٧٤ -	الشيخ/علي محمود ربيع	عامة ٨٢/٨٢ جيددا
٧٥ -	الشيخ/عبد الباسط حسن عبد العزيز	التاريخ ٨٣/٨٢ ممتاز
٧٦ -	الشيخ/سامى عبد العظيم مصطفى	صحافة ٨٣/٨٢ ممتاز
٧٧ -	الشيخ/محمد أحمد عبد الوهاب	عامة ٨٤/٨٣ ممتاز
٧٨ -	الشيخ/أزهري عبد العظيم صالح	التاريخ ٨٤/٨٣ جيددا
٧٩ -	الشيخ/أحمد منصور محمود منصور	صحافة ٨٤/٨٣ جيددا

جامعة الأزهر
كلية اللغة العربية بالقاهرة

كشف بأسماء السادة الحاصلين على درجة أستاذ (الدكتوراه)
بكلية منذ انشائها

رقم	الاسم	الشعبة	السنة
١ -	الشيخ/محمد أحمد عبد الله عبد الرحيم	النحو	١٩٤٢
٢ -	الشيخ/أحمد إبراهيم الشعراوي	البلاغة	١٩٤٢
٣ -	الشيخ/زكى محمد غيث	تاريخ اسلامى	١٩٤٢
٤ -	الشيخ/محمد عبد الخالق عضيمة	النحو	١٩٤٣
٥ -	الشيخ/محمد نايل أحمد شرقاوى	البلاغة	١٩٤٣
٦ -	الشيخ/إبراهيم على شعوط	تاريخ اسلامى	١٩٤٣
٧ -	الشيخ/محمد أبو النجا سرحان	بلاغة وأدب	١٩٤٤
٨ -	الشيخ/أحمد حسن أبو كحيل	نحو وصرف	١٩٤٤
٩ -	الشيخ/يوسف البيومى البسيونى	بلاغة وأدب	١٩٤٥
١٠ -	الشيخ/إبراهيم عمر هندية	نحو وصرف	١٩٤٥
١١ -	الشيخ/محمود محمد زيادة	التاريخ	١٩٤٥
١٢ -	الشيخ/عبد اللطيف أبو النجا سرحان	نحو وصرف	١٩٤٦
١٣ -	الشيخ/رياض عبد الله هلال	بلاغة وأدب	١٩٤٦
١٤ -	الشيخ/عبد الحميد على عثمان حميدو	التاريخ	١٩٤٦
١٥ -	الشيخ/طله محمد حسن الزينى	نحو وصرف	١٩٤٧
١٦ -	الشيخ/سليمان حسن محمد حسن	البلاغة	١٩٤٧
١٧ -	الشيخ/أحمد مجاهد مصباح أحمد	التاريخ	١٩٤٧
١٨ -	الشيخ/محمود فرج عبد الحميد العقدة	بلاغة وأدب	١٩٤٨
١٩ -	الشيخ/مصطفى على مصطفى	التاريخ	١٩٤٨
٢٠ -	الشيخ/إبراهيم عبد الرازق البسيونى	نحو وصرف	١٩٤٩
٢١ -	الشيخ/سالم أحمد الرشيدى	تاريخ اسلامى	١٩٥٠

بسم الله الرحمن الرحيم

من ذكرياتي

في كلية اللغة العربية بالقاهرة

دكتور/محمد نائل

لست أدري ، أى ذكرياتي أذكر ، أيام كنت طالبا ، أو مدرسا ،
أو عميدا ، وأى نوع من الذكريات أختار ، الذكريات الحلوة ،
أو المرة ؟

ان هذه الكلية هي — والأزهر كله معها — حياتي كلها ، لا أكاد
أعرف اننى شغلت بشيء ما عنها ، فقد كنت من طلاب الفرقة الأولى
بها ، كنا الطليعة ، وسرنا معها الى اليوم ، على مدى ٥٥ عاما ، حتى
الأيام التي قضيناها خارج مصر ، كانت هي معنا ، وكنا معها ،
لحسابها كنا نعمل ، ولرصيدنا كنا فنمى ، ولاسمها كنا نهتف .

أو ليست هي القائمة على لغة الضاد ، ولغة المضاد هي وعاء
الذكر الحكيم والذكر الحكيم هو منهج الحياة للأرض ولسكانها
أجمعين .. هو حب اذن لهذه الكلية لأنها حصن اللغة ، واللغة ترجمان
القرآن ، والقرآن ترجمان السماء لأهل الأرض فهذا الحب شعبة
من حب هذا الدين ، ومن الايمان به ، والعمل له .

وعتبي على الذين طلبوا منى هذه الذكريات في آخر لحظة ،
لتدرك المطبعة في عجلة أنهم ضيقوا على واسعا ، سعة حيرتني ..
ماذا أذكر وماذا أدع ، والحصيلة تزيد على نصف قرن من الزمان ..

لكننى سأجامل الزمن الضيق ، فأكتفى الآن بنادرة واحدة من
نوادير متعددة ومنوعة ، عسى أن أعود إليها في مجال آخر ان شاء الله .

كان حبي للغة العربية يبلغ حد التعصب الجارف ، وكنت أحسن
في أعماقي أنها أرقى لغات البشر جميعا ، نغما وألفاظا وتراكيب وأداء ،

ولكننى لم أكن أملك الدليل على صدق هذا الحس العميق ، لأننى لا أعرف شيئاً عن اللغات الغربية الحية ، الانجليزية أو الفرنسية أو غيرها ، مما يتيح لى أن أقارن وأقيم الدليل على ما أحس .

وكان غضبى على القائمين بأمر الأزهر فى أواخر العشرينات ، أنهم جلبوا الى القسم الثانوى الأزهرى جميع العلوم التى كانت فى المدارس الثانوية ما عدا اللغة الاجنبية . فحرمونا من شىء نحن أحوج ما نكون اليه ، بينما أرهقونا بحشد من العلوم الرياضية التى يحتاجها المهندس والطبيب ، ولم يكن يتاح لنا أن نخرج مهندسين ولا أطباء .. !

وفى أواخر الستينات حضر الى القاهرة الأستاذ برجس بلاشير ، عميد معهد الدراسات العربية بالسربون ، وكان وقتها عضواً بمجمع اللغة العربية ، ودعى الى حفل شاي فى جامعة الأزهر أو مجمع البحوث ، وتعارفنا ، وكنت أعلم أنه من أهم الدارسين للغة العربية ، وأن رسالته فى السربون كانت عن المتنبى وشعره . ووجدتها فرصة طالما تمنيتها ، أن أجد الخير فى اللغتين الفرنسية والعربية ، يحدثنى من غير عصبية جاهلة ، حديثاً مقارناً بين اللغتين ، فقد كان بعض الدارسين للادب الفرنسى يجعلون اللغة الفرنسية فى قمة اللغات الحية جمالاً وكماً لا ، بينما يضعون لغتهم العربية — وهم يجعلونها — فى المؤخرة .. !

رغبت اليه أن يحاضرنا فى الكلية عن بعض الخصائص المشتركة بين اللغتين ، فأتجه الى — وكان كيف البصر — كأنما يطلب ايضاحاً لما أريد .. فحددت له بعض التحديد ، قلت له : عندنا فى العربية بعض الخصائص فى التعبير والإداء الفنى ، فهل فى الفرنسية مايقابل هذه الخصائص ؟ فمثلاً قد نحذف الكلمة من التركيب لنزيد المعنى ، فتجىء الزيادة فى المعنى عن طريق النقص فى الكلمات .. وأحياناً يختلف عندنا المعنى باختلاف مواقع الكلمات بالتقديم والتأخير من غير أن نزيد أو ننقص من الكلمات ، لتقديم المفعول عن الفاعل أو الخبر عن المبتدأ ، وأحياناً نعتد فى تصوير المعنى على جرس حروف الكلمة

كبير وزلزل وما أشبهها .. وذكرت عددا من مثل هذه الخصائص .
وكانت هذه الخصائص هي موضوع المحاضرة ، وحددنا الزمن
والمكان في قاعة العقاد بالكلية ، ثم قدمته لجمهور المستمعين ، وكان
بينهم عدد من أساتذة الجامعات الى الأساتذة والطلاب من كليات
جامعة الأزهر ..

وأخذ الاستاذ بلاشير يحاضرنا في اطار القضايا التي جعلتها
موضوع المقارنة بين هاتين اللغتين . وكأنه كان متعبا أو متهيئا
للموقف ، أن يحاضر في الأزهر والى أساتذة الأزهر وطلابه ، فكانت
عباراته تؤدي ما يريد في شيء من القصور ، ولكنها كانت مفهومة
على أى حال ، اذ كان المضمون : أن اللغة الفرنسية لا تعرف هذه
الخصائص بالصورة التي تؤديها في العربية ، فليس عندنا ما يؤدي
الى زيادة المعاني بنقص الكلمات ، ولكننا نؤدي الزيادة بزيادة الكلمات
وليس عندنا خصائص التقديم والتأخير التي في العربية ، وهكذا
أصرح بأن كثيرا من الخصائص التركيبية في العربية لا يوجد ما يقابلها
في الفرنسية ..

وأحسست أن كثيرا من جمهور المستمعين يتطلع الى ايضاح ما
قصرت عنه عبارات المحاضر ، فوقفت أشكر المحاضر ، وألخص
العناصر الهامة في محاضرتي ، وقبل أن أتم تلخيصي فوجئت بشيء
يصدمني في جبهتي بعنف ، فإذا هو بلاشير قام ليعانقني شكرا على
ايضاحي لما قصرت عنه عباراته ، فاصطدمت جبهته في جبهتي ، فشعر
بفجل شديد جعلني أرثى له وألطف وقع الأمر عليه .

ولا تزال عناصر المحاضرة غنذي ، أحتفظ بها لأنشرها يوما ، حتى
يعرف أبناءنا أن لغتهم أرقى لغات البشر ، رغم أنف أعدائها ،
والمحاربين لها بشراسة والاحاح .

حفظ الله هذه اللغة الشريفة وألهم أبناءها الاقبال عليها ودفع
الموادي عنها ، والله غالب على أمره .

د/ محمد ناهيل

عميد كلية اللغة العربية سابقا

نكرى خالدة

د. محمد عبد المنعم خفاجي

— ١ —

- هذه كلية اللغة العربية
- احدى كليات الأزهر الشريف العريق
- كلية من أولى كلياته

احتلت مكانها الرفيع بين زميلاتها الأول السامقات وخرجت أجيالا من أبنائها برزوا في كل جانب ، وحلقوا في كل أفق ، وعرفت مصر والعالم الاسلامي منزلتهم الرفيعة في الدين والعلم والأدب واللغة .

ومازال أبنائها ينتشرون في كل مكان ، ليؤدوا رسالة الأزهر العلمية ، وليقوموا بواجبهم في خدمة الاسلام وفي خدمة القرآن الكريم ، ولغة القرآن الخالدة ، وعلوم القرآن الموروثة .

— ٢ —

اليوم هو اليوم الحادي والعشرون من ذى القعدة عام ١٣٥١ هـ الموافق الثامن عشر من مارس عام ١٩٣٣ .

والمكان هو معهد البراموني الديني بعابدين ، وهو مكان تاريخي ، عاشت فيه مدرسة القضاء الشرعي حيناً من الزمان ، ثم أنشئت فيه كليتان من كليات الأزهر الجديدة ، وهي كلية الشريعة الاسلامية ، وكلية اللغة العربية .

ومصر الرسمية في هذا المكان في ذلك اليوم واليوم السابق له ،
حيث الملك فؤاد ملك مصر ، يحتفل بافتتاح الكليتين الشريعة واللغة ،
والكلية الثالثة ، وهي كلية أصول الدين في مسجد الخازندارة بشبرا

في اليوم الاول ، السابع عشر من مارس عام ١٩٣٣ افتتح كليتي
الشريعة وأصول الدين ، وفي اليوم الثاني ، الثامن عشر من مارس
١٩٣٣ افتتح كلية اللغة العربية بحضور شيخها الجليل الشيخ ابراهيم
حمروش رحمه الله ، وحضور الشيخ محمد الأحمدي الظواهري
شيخ الجامع الأزهر الشريف (١٩٢٩ - ١٩٣٥ م) ، وحضور عدد
كبير من رجالات الدولة وعلماء الأزهر .

ويدخل الملك ومعه شيخ الأزهر وشيخ الكلية وكبار العلماء
الفصول والمدرجات ، ويستمع الى شرح الاساتذة ، والى حوار الطلبة
ثم يفرج وهو مملوء رهبة لعظمة الأزهر الجامعي ، ولجلاله العلمي .

— ٣ —

ولمعرفة كيف حدث هذا التطور في تاريخ الأزهر العلمي نعود
الى الوراء سنين معدودات .

في عام ١٩٣٠ صدر القانون رقم ٤٩ في عهد المغفور له الشيخ
محمد الأحمدي الظواهري شيخ الجامع الأزهر (١٩٢٩ - ١٩٣٥) ،
بقصد اصلاح الحركة التعليمية في الأزهر ، وبمقتضاء أنشئت الكليات
الثلاث : الشريعة - أصول الدين - اللغة العربية ، لتحل محل القسم
العالي في النظام السابق : ونص في هذا القانون على جواز انشاء
كليات أخرى ، كما أنشئ تخصص علمي سمي تخصص الاستاذية ،
أو تخصص المادة ، وتخصص مهني هو تخصص القضاء الشرعي ،
وتخصص الوعظ والارشاد ، وتخصص التدريس . . . وتخصص المادة
أو الاستاذية مدته ست سنوات لدخول الامتحان التمهيدى
لشهادة الاستاذية النهائية ، وتخصص التدريس وما اليه مدته سنتان .

وكان الغرض من هذا هو تفرغ كل طائفة من التلاميذ في التعليم
العالي والتخصص لطائفة من المواد الكثيرة التي كانت تدرس مجتمعة

من قبل في القسم العالي بالأزهر ، وذلك حتى يتيسر للطلاب التفرغ العلمى ويعد هذا القانون أول خطوة رسمية في تمكين الجامع الأزهر من مساهمة التقدم العلمى والجامعى في العصر الراهن ، وفى تزويد الطلاب بما يجب أن يحيط به رجل الدين من العلوم ومن الاتجاهات •

وبمقتضى هذا القانون نقل طلاب القسم العالى الى السنوات الموازية لسنواتهم الدراسية في الكليات الثلاث الجديدة ، ما عدا طلاب السنتين الأخيرتين من القسم العالى فتركوا في أماكنهم ليكملوا مسيرتهم العلمية حيث هم •

وبدأت الدراسة في الكليات الثلاث في الأماكن التى أعدت لهم مؤقتا حين بناء أماكن جديدة •

ولم تفتتح هذه الكليات الثلاث رسميا إلا في مارس ١٩٣٣ •

وكانت مواد الدراسة في كلية اللغة يومئذ كما حددها القانون هى : النحو - الوضع - الصرف - المنطق - علوم البلاغة - الآداب العربية وتاريخها - تاريخ العرب قبل الاسلام وتاريخ الأمم الاسلامية - التفسير - الحديث - الأصول - الانشاء - فقه اللغة • وبعد ذلك أضيفت الى هذه المواد : العروض - المطالعة - المحفوظات •

— ٤ —

كان أساتذة الكلية آنذاك مجموعة مختارة من أساتذة الأزهر الشريف، ومن مدرسة دار العلوم، ومن بينهم: الشيخ حامد محبسن - الشيخ محمد الغمراوي - الشيخ نور الدين الحسن (السودانى) - الشيخ محمد الطنطاوى - الشيخ محمد محبى الدين عبد الحميد - الشيخ غرابه - الشيخ عبد الخليم قادوم - محمد هاشم عطية - صالح هاشم عطية - على الجارم - الشيخ حامد مصطفى - الشيخ عبد الله الشربيني - محمود مصطفى - ثم جاء بعدهم : الشيخ أحمد شفيق - الشيخ عبدالله الشربيني - الشيخ عبد الجواد رمضان - الشيخ محمد الزقزان - الشيخ محمد أبو النجاس - الشيخ محمد الطيخى - الشيخ عبد الله عفيفى (امام الملك) - الشيخ عبد المتعال الصعدي - وسواهم •

وكانت الدراسة تبدأ من الثامنة صباحاً حتى الثانية بعد الظهر •

وكان الالتحاق بالكلية مبنيًا على امتحان شفوي وتحريرى للمتقدمين من حملة الثانوية الأزهرية ، ولم يكن عدد طلاب كل فرقة من الفرق الأربع يزيد على الثلاثين طالباً ، أما تخصص المادة فعدد الذين يقبلون فيه هم الخمسة الأوائل في كل شعبة ، ويقبل تخصص التدريس كل المتقدمين اليه من حملة شهادة الدراسة العالية حيث يمنح الخريجون منه شهادة العالمية مع الاجازة في التدريس ، ويمنح المتخرجون من قسم تخصص المادة (الاستاذية) شهادة العالمية من درجة أستاذ في البلاغة والادب أو في النحو ، ويمين حاملو شهادة هذا القسم في وظائف التدريس بالكليات وبأقسام التخصص •

وقد تولى عمادة الكلية طائفة من كبار الشيوخ والأساتذة أولهم الشيخ ابراهيم حمروش عميد كلية اللغة ، ثم عميد كلية الشريعة ، ثم وكيل الأزهر ، ثم شيخ الأزهر الشريف (فبراير عام ١٩٥١ — ١٩٥٢) وآخرهم الاستاذ الدكتور سعد ظلام عميد الكلية الحالى وهو من أكبر الشعراء المجيدين الموهوبين ••

كما تولى وكالتها كبار الأساتذة فيها ومنهم : الشيخ حامد محيسن — الشيخ محمد أبو النجا — الشيخ محمد كامل حسن — الشيخ محمد محبى الدين عبد الحميد — الشيخ أحمد ابراهيم شعراوى — الشيخ طه عبد الحسيب — الشيخ عبد اللطيف خليف — الشيخ عبد الرحمن الكردى — وغيرهم •

— • —

واذا كانت الكلية قد افتتحت رسمياً يوم ١٨ مارس ١٩٣٣ فان الدراسة قد بدأت فيها في المحرم عام ١٣٥٢ هـ — ١٩٣١ م ، قبل افتتاحها رسمياً بنحو عامين ••

واليوم يكون قد مضى على بدء الدراسة فيها ٥٤ عاماً ، وعلى افتتاحها رسمياً اثنان وخمسون عاماً وهو تاريخ قصير في حساب الزمن ، ولكنه تاريخ طويل في حساب العلم والعلماء •

خرجت الكلية طائفة كبيرة من الاساتذة والدكاترة ••
من بينهم أساتذتها الذين شغلوا مناصب علمية فيها طول هذه
المدة التي تزيد على نصف قرن •

ويوم اعتمد مجلس الازهر الأعلى تكوين هيئات التدريس في
كليات الازهر ، وذلك في ٢٤ من مارس ١٩٥١ كانت هيئة التدريس
في كلية اللغة تتألف من الأساتذة :

- ١ - أستاذ حرف أ : محمد محيي الدين عبد الحميد -
عبد الحميد ناصف - د • محمد البهي •
- ٢ - أستاذ حرف ب : أحمد شرف - د • محمد الفحام •
- ٣ - أستاذ حرف ج : محمد علي النجار - محمد كامل حسن •
- ٤ - أستاذ مساعد حرف أ : عبد المتعال الصعيدي - ابراهيم
سليم - حامد مصطفى - يوسف شبانة - عبد المعطي
الفضالي - عبد السلام يوسف - أحمد عمارة - محمد
طنطاوي - أحمد الجبالي الجنجي - عبد الهادي
العدل - أحمد شفيق - محمود رزق سليم - محمد صلاح
الدين أبو علي •

- ٥ - أستاذ مساعد حرف ب : عمر ميرغني - عبد الحميد
عوض - حامد عوني - عبد الله الشرييني - محمد
المبارك - محمد سليمان البحيري - أحمد أبو غنيم -
عبد الغني اسماعيل - محمد داود البيهي - عبد السميع
شبانة - محمد عبد الجواد خضير - محمود مكاوي -
جابر اسماعيل - يوسف حسن عمر - ابراهيم أبو عطية -
أحمد ابراهيم موسى •

- ٦ - مدرسون حرف أ : أحمد رياض - عبد الخالق سليمان
فهمي العناني - بدير عبد اللطيف - أحمد الحجار -
حامد البلتاجي - محمد مصطفى شحاتة - محمود
جميلة - يوسف الضبع - أحمد كحيل - يوسف
البيومي - عبد الحميد المسلوت - عبد اللطيف سرحان -

محمد سرحان — زكى غيث — أحمد شعراوى — أحمد
 غالى — عبد الحسيب طه — محمد نايل — محمد عبدالخالق
 عضية — محمد كامل الفلاح — أحمد أبو طالب — على
 البطشة — محمد قناوى — عبدالمقصود السعداوى — ابراهيم
 شعوط — سليمان ربيع — محمد رفعت فتح الله — محمد
 عبد المنعم خفاجى — ابراهيم نجا — حسن الطواهرى —
 يحيى عبد العاطى — محمد جمعة حسنين صادق خطاب
 (توفى فى يناير ١٩٨٥) — محمد السيد نعيم — محمد
 كامل الفقى — عبد الحميد خليل — عبد العاطى مصطفى —
 رياض هلال — محمود زيادة — حسن جاد — جاد
 رمضان — عبد العظيم الشناوى — عبد السلام سرحان —
 مصطفى النجار — أحمد مجاهد مصباح — عوض الله
 حجازى — محمود فرج العقدة •

وقد تولى من أساتذة الكلية مشيخة الأزهر الشيخ ابراهيم
 بيقى ، وتولى رئاسة جامعة الأزهر من أساتذتها كل من : الدكتور
 محمد البهى — الشيخ أحمد حسن الباقورى — الدكتور بدوى
 عبد اللطيف — الدكتور عوض الله حجازى — الدكتور محمد الطيب
 النجار — الدكتور محمد السعدى فرهود — وتولى النيابة عن رئيس
 الجامعة من أساتذة الكلية الدكاترة والاساتذة : أحمد شعراوى —
 ابراهيم نجا — محمد السعدى فرهود — عبد اللطيف خليف •
 ومن أنجبتهم الكلية :

١ — الشيخ الباقورى والشيخ عبد التعزيز عيسى وقد تولوا
 وزارة الاوقاف •

٢ — الشيخ محمد متولى الشعراوى الذى تولى وزارة الاوقاف

وهو داعية اسلامى كبير الى أنه امام من أئمة الاسلام
 ٣ — الشيخ محمد على النجار ، والشيخ حمروش ، والشيخ
 محمد محيى الدين عبد الحميد ، والدكتور محمد الطيب

- الفجار ، والدكتور محمد رفعت فتح الله ، وكانوا أعضاء
في مجمع اللغة العربية •
- ٤ - الدكتور أحمد الشرباصي الداعية الاسلامي الكبير -
رحمه الله •
- ٥ - الاستاذ محمد فهمي عبد اللطيف الصحفي المشهور
رحمه الله •
- ٦ - الاستاذ أحمد صقر - المحقق المشهور •
- ٧ - الاستاذ عبد الرحيم فودة والدكتور علي الخطيب ، وقد
توليا رئاسة تحرير مجلة الأزهر •
- ٨ - الشيخ الدكتور ابراهيم أبو الخشب الاديب والناقد
والشاعر المشهور •
- ٩ - د. حسن جاد الشاعر الكبير المعروف ، وقد تولى عمادة
كلية اللغة بالقاهرة نحو العامين •
- ١٠ - الدكتور رجب البيومي عميد كلية اللغة - بالمنصورة وهو
أديب وشاعر وناقد كبير •
- ١١ - الشيخ محمد عبد الخالق عضيمة الذي نال جائزة فيصل
العالمية ، وتوفي الى رحمة الله عام ١٩٨٣ •
- ١٢ - الشاعر كيلاني حسن سند الاستاذ المساعد بكلية التربية
بالفيوم - رحمه الله •
- ١٣ - الشاعر الاستاذ أحمد صقر مدير المدرسة السعيدية
حاليا •
- ١٤ - ابراهيم نجا الشاعر (١٩٦٩ م) ، وهو غير الدكتور
ابراهيم عميد الكلية ونائب رئيس الجامعة الاسبق
رحمه الله •
- ١٥ - عدد كبير من وكلاء الوزارات المختلفة ، ومن كبار موظفي
الدولة ، ومن الادباء والشعراء والنقاد والصحفيين ، ممن
يحتاج في معرفة أسمائهم وعناوينهم الى مجهود كبير ،
ومنهم الدكتور محمود علي السمان وكيل كلية التربية
بجامعة طنطا فرع كفر الشيخ ، والشاعر موسى جلال عميد
مدرسة يوسف السباعي الثانوية بالقاهرة ، والشاعر

بكر موسى هلال رحمه الله ، والأديب المعروف حسن
قرون *

- ١٦ الدكتور الاستاذ محمد أحمد الغريب الشاعر الأديب
والناقد المشهور ، والاستاذ بكلية اللغة بالمنصورة *
- ١٧- الاستاذ أحمد عبد اللطيف بدر وهو أديب وشاعر ممتاز *
- ١٨- الاستاذ طه جزات وهو أديب الفكاهة المبدع *
- ١٩- محمد بدر الدين الشاعر الاسلامي المعروف *
- ٢٠- محمد ابراهيم أبو سنة وهو من شعراء الشعر الحر
المشهورين *
- ٢١- تاج السر الحسن (سوداني) شاعر مشهور *
- ٢٢- محيي الدين فارس (سوداني) شاعر مشهور *

- ٦ -

وماذا أقول عن هذه الكلية الشامخة التي أدت رسالة كبيرة نحو
اللغة العربية وآدابها وعلومها ، ونحو الثقافة الاسلامية وتراثها
الخالد ؟

ان رسائل الماجستير والدكتوراه التي تقدم بها أصحابها الى
الكلية ، ونالوا عليها درجات علمية رفيعة ، لفخرة كبيرة من مفاخر
البحث العلمي والادبي *

وما أحوجنا الى نشر هذا الكنز الثمين من العلم والمعرفة لتنتفع
به الدوائر العلمية في كل مكان *

واليوم والكلية تشتمل على :

- ١ - شعبة اللغة العربية *
- ٢ - شعبة التاريخ *
- ٣ - شعبة الصحافة *

وشعبة اللغة العربية تشتمل على :

- ١ - قسم الأدب والنقد •
- ٢ - قسم البلاغة والنقد •
- ٣ - قسم اللغويات •
- ٤ - قسم أصول اللغة •

نرى أنفسنا عاجزين عن كتابة تاريخ دقيق لمختلف هيئات
التدريس في هذه الأقسام ولنشاطاتها العلمية المتنوعة خلال
نصف قرن •

ولو كانت مكتبة الكلية تحتوى على مؤلفات أعضاء هيئة التدريس
في الكلية منذ انشائها حتى اليوم لكان لنا من ذلك كنز
ثمين لا يقدر بماله •

ان تاريخ الكلية ومفاخرها لجزء كبير من تاريخ الأزهر العريق
ومفاخره ، وصفحة مضيئة في سجل المجد والشرف والعزة والنضال
من أجل الدين ولغة القرآن الكريم ، ومن أجل علوم القرآن ، وثقافات
الإسلام وتراثه •
وبالله التوفيق ،،،

محمد عبد المنعم خفاجي

في وطنية شوقي

بقلم

دكتور سعد ظلام

تعتبر الفترة من عام ألف وثمانمائة وأربع وتسعين الى عام ألف وتسعمائة وأربعة عشر ميلادية في حياة أمير الشعراء فترة لها طابع خاص ، وتبدأ هذه الفترة بعودته من فرنسا وتنتهي بنفيه الى أسبانيا ، وتشغل عشرين عاما من حياته الخصبة اثرية ، ويمكن القول بأنها الفترة الذهبية في حياته الاجتماعية والسياسية كما أنها مرحلة هامة ذات طابع متميز في حياته الأدبية .

فأما من الناحية السياسية والاجتماعية ، فقد كان شوقي في هذه الفترة الشخصية المرموقة في مصر ، لقربه من الخديوى ، وقربه من مصنع الأحداث السياسية ، وقد تحددت صلته بالشخصيات الكبيرة ، وبالأخص زعماء السياسة القرييين أو البعيدين عن الحكم ، واتسعت نطاقات اتصاله بالوجهاء والعظماء وأصحاب التأثير في الكلمة والرأى ، وطبقة الحياة الاجتماعية المتأززة .

وأما من الناحية الأدبية فتعتبر هذه الفترة بداية جادة في كل الحياة الفنية للشاعر الكبير ، بعد أن امتلأ وعاءه الثقافي بالخصب والتتوع من الثقافة الأوروبية وتكونت وثقفت تجربته الشعرية بالفلسفة والأطر والمثل .

شهدت هذه الفترة نضج الشاعر وتألقه بحق ، واهتمامه الواسع بالتاريخ المصرى في ملحمة « كبار الحوادث في وادى النيل سنة ١٨٩٤ م » وهتافه المصوع بأرج العقيدة والاسلام ، وارتباطه به وجدانيا وعاطفيا ، كما تشهد هذه الفترة أيضا نضجه الوجدانى والغزلى اللذين برع فيهما براعة كبيرة .

كما شهدت هذه الفترة قمة تألقه في الشعر السياسي بأشكاله
وصوره وألوانه في تموج وتنوع واتساع ، ففي هذه الفترة نظم
الكثير من حكاياته على لسان الحيوان ، وهي حكايات تناول فيها أو
بالأحرى في كثير منها التعريض بالزعامات ، والاشارة الى بعض
الكائدين لمصر ، والرمز الى بعض الأحداث التي أتت على مصر في هذه
الحقبة المظلمة من تاريخها الحديث ، وهي تنبه المصريين وتذكى فيهم
المحاسة ، كما شهدت هذه الفترة أيضا شعره الرمزي في صوره
ومجالاته المتعددة ، نظرا الى ظروف الاحتلال وموقف الشاعر
الدقيق ، كما تبرز في هذه الفترة قصائد المناهضة للاحتلال في
جهره وعنفوان •

وفي هذه الفترة أيضا برز شعره الخاص بحياته الخاصة ، وأعنى
بذلك شعره الذي قاله في أولاده ، كما برزت رواياته « عذراء الهند
سنة ١٨٩٧م ، ولادياس سنة ١٨٩٩م ، ودل وتيمان سنة ١٨٩٩م ،
وشيطان بنتاعور سنة ١٩٠١م ، وورقة الآس سنة ١٩٠٤م ، كما
برزت قصائده التركيات وما أكثرها •

لقد كان قربه من عباس سلاحا ذا حدين ، فقد وفر عليه مهمة
البحث عن أسباب الحياة ومطالبها وفرغه للشعر ، وحرفة الأدب هي
الفقر ، ولم يكن شوقي بدعا في الشعراء حين تربى في القصر أو
ارتبط به ، فالجاحظ والمحتري وابن المقنع وأبو تمام والمتنبى
ومروان بن أبي حفصة كانوا يتمسحون بأرباب النعم •

على أى حال لقد كان قرب شوقي من عباس سببا في توفير حظه
المادى مما جعله أكثر من غيره حظا في هذا الجانب حيث يشقى
الشعراء من أجل الرزق ، وقد يجوز ذلك وهو جائر لامحالة — على
الناحية الشعرية عندهم ، وكما ضاقت سبل الرزق بشعراء ، فأهملوا
مواهبهم فصدئت وتآكلت وضاعت ولم تلد حياتها •

ثم أن قربه من الخديوى فتح أمامه سبل النشر ، وهى له مجال
الكلمة وسيورتها ، وجعل شعره في صدور الصحف وفي طفراء

المجلات ، وهذا له أثره دون شك على جهازة صوته وصيورته ،
وتعرف الجماهير عليه ..

ولكن قربه من عباس كان له أثر سيئ على الناحية الادبية في
نفس الوقت وبنفس الكفاءة في جانب الوفرة والحظ ، فلقد طوق
القصر طموحه التجديدي وقص جناحيه وروضه وبدأ يتدخل في
تذوق أعماله الفنية ويرضى عنها أو لا يرضى وراح يشذب قلمه ،
ويجعله يضمنه في المكان الذي يرد ، ومنعه أن يتكلم ما يريد ، وهذا
مما هدا بركانه التجديدي ، وطفرته الفنية الثائرة ، وعرضه للغمز
والطنين ، وجعل شلاله الهادر يركد ويهدأ ، ويتلاشى في بعض
المواقف التي تحتاج الى حضوره وتواجده ، ثم أن هذا دون شك ربط
أوتار الشاعر بالديح الذي جار على الألوان الأخرى ، ولا يخرج
عنها كثيرا الا ليرجع اليه ، أو الى كل ما يرفع من شأن عباس ،
أو يتغنى بأعماله وأعياده .

وكان لهذا أثر سيئ للغاية من ناحية الشعب الذي أصبح بعيدا
عن طموحاته كما كان له أثر سيئ على المناهضين للقصر والغير من
تربيع هذا الشاعر الشاب على أريكة الشعر الخديوية ، ومن الانجليز
ومن سار مسارهم .

وقد أدخله هذا في صراع كبير ، لم يكن ليدخله لولا وجوده في
هذا الموقع ، وما كان أغناه عنه ، وما كان أحفل الأدب به ، وحفله
بالأدب لو أنه انصرف عن هذا الموقع الخطير الى سواء .

وتربعه على أريكة الشعر في بلاط الخديوى من بين أسباب
الحد ممن ينفسون عليه مكانته ، ألم يقل المتنبي قبله :

أزل حسد الحساد عنى بكبتهم فأنت الذي صيرتهم لى حسدا

وقد سبب له قربه من الخديوى المضطرب الأحوال ارتباكاً
شديداً ، ولكنه استطاع وسط هذه التيارات أن يحتفظ لنفسه بالحياد
التام ، وناهيك بحياة القصور وما تعج به من فتن ودسائس ، كان

من ضحاياها السيد محمد توفيق البكرى الذى أصيب بالجنون (١) فاتهم شوقى بأنه كان بلاطيا فى شعره كله ، ما كان مدحا أو تاريخا أو حكمة ، حثا على التقوى ومكارم الأخلاق ، وأنه كان يحس الوطنية المصرية كما يحسها التركى المتمصر من طبقة الحاكمين ، أو المقربين الى الحكومة ، فكان ينظم فى الخلافة وحوادث الدولة العثمانية ، ويبرئ الحكم التركى من عيوبه ، وإن مصر التى ينظم تاريخها هى مصر الأسر المالكة والعروش الحاكمة وليست بمصر الشعب والسلالات الوطنية ، وليست مصر التى هى وطن كل مصرى ، كبير أو صغير ، وأن للخطة التى جرى عليها شوقى فى السياسة الوطنية لأسبابا كثيرة ، يرجع بعضها الى مزاجه وبعضها الى عمله ، ولكن السبب الأكبر لهذه الخطة فيما نرى أنه كان بمعزل عن الأمة فى شعوره . (٢)

واتهم بأنه عاش منذ سنة ١٨٩٢ الى سنة ١٩١٤ حبيس المذائح بعد ما أصبح من الطيور الداجنة وأنه فى هذه الفترة من حياته كان بعيدا عن الشعب ، وأنه لم يكن من الشعب ، وعاش يجرى فى أثر عباس ، فهو لا يحس الا بما يحس به ، فليس له احساس مستقل ، فهو شاعر القصر ولا يهتم بالجمهور وهو لم يسارع لرناء مصطفى كامل ، ولم يرثه زعيما وطنيا ، ولم ينهض لحادثة دنشواى نهوضا يواكب أحداثها ، وأنه كان يفخر بأنه شاعر العزيز ، ولم تكن له الرغبة الا أن يكون ظلًا للأمير ، يرى ما يراه ولا ينظر الا بعينه (٣) .

كما اتهم بأنه تربى فى القصر ودأب عينيه بدرات اسماعيل الذهبية أو كما قال هو : « ولقد ولدت بباب اسماعيل » .

(١) راجع أحمد شوقى للدكتور ماهر حسن فهى . سلسلة اعلام

العرب العدد ٨٧ أكتوبر سنة ١٩٦٩م ص ٥٢ ، ٥٣ .

(٢) راجع شعراء مصر وبيئاتهم فى الجيل الماضى للعقاد ط ٣ النهضة

المصرية سنة ١٩٦٥م ص ١٨٣ — ١٨٦ .

راجع أيضا ساعات بين الكتب سلسلة مقالات « الشعر فى مصر » .

(٣) راجع شوقى شاعر العصر الحديث للدكتور شوقى ضيف .

دار المعارف بمصر الطبعة السابعة ص ١٦ — ٢٥ .

راجع أيضا شعر شوقى الفنائى والمرحى للدكتور طه وادى .

دار المعارف بمصر الطبعة الثانية ص ١٥ — ٢٨ .

انهم يتهمونه بهذا كله ، ولا نرى من يتهم جمال الدين الأفغانى ،
» بأنه كان نزيل القصر ، فقد تلقى وصوله مصر دعوة من الخديوى
اسماعيل نقلها اليه « رياض باشا » وزير الخديوى ، يدعوه فيها
للاقامة بمصر ضيفا على الحكومة المصرية التى قررت له معاشا شهريا
قدره ألفا قرش « (٤) » .

ويقف المؤرخون والباحثون حيارى أمام هذه الظاهرة الغربية ،
ظاهرة استضافة حاكم مستبد لداع من الحرية والعلم والتطور ،
وينسبون أن بذور الثورة الفرنسية قد بنيت تحت رعاية الملكية
الفرنسية وأشرفها ، ففولتير ومولير عاشا فى كنف الملكية مباشرة ،
وجان جاك روسو كان يرعاه الإشراف .

وتفسير ذلك أن المستبدين والطغاة فى كل زمان ومكان ، قد
وجدا من مقومات الترف والزينة أن يعيش فى ظلهم أعلام الكتاب
والمؤلفين والمفكرين ، دون أن يطوف لهم خيال أنه سيكون لهذه
الاقوال الحرة التى تخرج من أفواه هؤلاء الكتاب أدنى أثر فى تغيير
الوضع (٥) .

ألم يرب موسى عليه السلام فى قصر فرعون وليدا ، ولبت فيه
من عمره سنين ؟ وكان فى ذلك كما يقول القرآن صياغة لموسى على
عين الله «ولتصنع على عيني» .

وما كان يجمل بالأستاذ العقاد وهو القائل فى تصور الفهم
الخطأى للديمقراطية : « ان من سوء فهم الديمقراطية فهم الناس
أن الثورة على الرؤساء المستبدين معناها الثورة على كل ذى مكانة
من العظماء ، وهو وهم ظاهر البطلان » (٦) .

ما كان يجمل به وهو قائل ذلك أن يمد ثورته على الخديوى

(٤) موسوعة تاريخ مصر للاستاذ أحمد حسين ج ٣ ص ٢٥

دار الشعب بالقاهرة .

(٥) موسوعة تاريخ مصر للاستاذ أحمد حسين ١٠٢٥ دار الشعب

(٦) عبقرية الصديق للعقاد .

وانحرافاتة الى شوقى ، أو ينقل هذه الثورة اليه ، لجرد أن له مكانة أو أنه ذو مكانة فى القصر الخديوى ، أو كانت له هذه المكانة فى فترة من فترات التاريخ ، أو لأنه كان ذا حيثية اجتماعية أو سياسية مؤثرة أو موهبة شعرية لها دور فى عصرها •

ولسنا الان بصدد مناقشة قضية وطنية شوقى ، فقد ألفت فيها بحوث ودراسات منها « وطنية شوقى » للدكتور أحمد الحوفى ، « شوقى شاعر الوطنية » للأستاذ أحمد زكى عبد الحليم •

كما أن شوقى كفانا تلك المهمة ، فقد رد على الزعيم محمد فريد عندما اتهمه فى وطنيته بكتابه ، أودع فيه كل دلائل وطنيته ، وفند مزاعم رئيس الحزب الوطنى •

يقول فى كتابه : (٧)

« أبحتك عرضى أيها الرئيس الكريم تلم به ما شئت ، وتنتال منه ما أردت الا وطنيتى التى لن تحل بها التهم ولن ترقى اليها الشكوك والريب والتى أرجو أن أموت عليها •

أراك أيها الرئيس قد خفى عليك مكان وطنيتى ، فهل تأذن لى أن أدلك عليه ولا فخر ، وطنيتى أيها الرئيس هى فى هؤلاء ولدى الصغير ، فإذا انفلت اليك عائدا من المكتب فادعه يتلوعليك من آياتها ما يخفق له هؤلاء ، وتهتز له جوانحك اهتزازا •

وطنيتى أيها الرئيس الكريم تطيف بكل جبر ألقى أساسا للعلم فى هذا القطر ، من الجامعة الى النادى الى أمثالهما من مصادر الحياة الحقيقية للامم والشعوب •

وطنيتى ، هتف بها البدو ، وتغنى بها الحضرة ، وجاوزت ذلك الى الاعجام من ترك وفارس ، هى مضأة ناحية فى مقبرة سلفك فطف بها وناجه يخرج لك من جانب القبر صدى الصدق ، صدق الحق ،

(٧) راجع الكتاب فى الشوقيات المجهولة ج ٢ ص ١٠٠ - ١٠٢
بتصرف كبير •

صدى الحياة التي لم يتغلب عليها الموت ، صدى الشباب الذى نصفه فى الجنة ، ونصفه لا يزال فى هذه الدنيا يملأها ويسرى فيها ، وهذا الصدى يقول : شوقى همزة « اللواء » طالما تباهى بها واقتخر ، واعتز بها وانتصر ، وصال بوطنيته ما ظهر منها وما استتر ، وهو أصدق من نظم فيه ونثر ، فى وقت عز فيه الصادقون •

وطنيتى •• فى الاهرام كان قلمى فى قمتهما ، كانت همتى فى خدمتها وكان صاحبها يحبنى كما واحده جبرائيل ، وليس وراء الحب غاية فى الاحترام ، ثم فى « المويد » مدرسة الوطنيين الاولى ، ثم فى « اللواء » الذى كان صاحبه الوفى الكريم يتلقى الكلمة منى ، وكأنما سنة تقوم لجريدته عرفانا للفضل ، والفضل يذكره الخيون •

وطنيتى فى الشوقيات ، قليلها الذى ظهر ، وكثيرها المنتظر وفى « عذراء الهند » ، « دل وتيمان » ، « بنتاعور »

وطنيتى كل وطنيتى فى هذه الشهادة من سلفك العظيم ، واليك الحديث قال لى بعض من الاخوان الاربعة وهو يحضر : « هكذا فليكن الرجال ، ولتكن الوطنية ، والوطنية حق ، والحق ما يقول المحتضرون » •

هذا أيها الرئيس الكريم دفاعى عن وطنيتى التى توهم البعض أنك اتهمتنى فيها وما قدمته مداراة للسفهاء ولا مسابرة للخواء ، ولكن لانفى الظن عن أدبى فى أعين الشيبية المصرية ، خصوصا الطلبة الكرام الذين لا يهمنى فوق شأنهم شأن •

وما سوى ذلك أيها الرئيس الكريم مما ورد فى الرسالة المشرفة باسمك فلا رد عندي عليه ، اللهم الا أن يهرجنى فأخرج من انكماش ذاتدا عن كرامتى ، مدافعا عن شرفى ••

وأخطر الاتهامات التى وجهت الى أمير الشعراء ، اتهامه بأنه كان بلاطيا لا يحس باحساسات المصريين ، وما عدا هذه التهمة فهو دونها جرحا وازهاقا لان هذه التهمة تجرد الشاعر من كل معنى نبيل ، ومن كل احساس صادق بالوطنية ولصحة من هذا الاتهام ؟ بالطبع ليس فى مصلحة الادب أو التاريخ ، أو مصر •

واننى أكاد أقف مع شوقى فى تبثله وهو يقول :
ولا حملت نفس هوى لبلادها كئفى فى سعى وفى نفثاتى
وأكاد أهتف معه :
وطنى لو شغلت بالخلد عنه نازعتنى اليه فى الخلد نفسى

ولان الاتهام خطير فقد كنت أود من هؤلاء ومن غيرهم من الذين اتهموا شوقيا بهذه الاتهامات أن يستظهروا كل ماكتب ويعايشوه ، ويتلوا أعداره ودفاعاته ويستنطقوا الاحداث ، ويفسروها تفسيراً يرضى الادب وقد يكون لهم العذر فيما ذهبوا اليه بحسن نية ، فربما خفى وجه الصواب ، ولانهم رضوا بظاهر الامور وقنعوا به ، ولم يجسوها ويستكنوا أعماقها ، ولان شوقى بسياسته غير الملونة قد أعطاهم هذا السلاح قد يكون لهم العذر .

ولكن على أى حال ليس لهم الحق فى اصدار حكم كهذا فى ثقله وفداحته من غير أن يفتشوا ويبحثوا ويستقصوا ويجسوا الامور جسا ، ويمحصوا ما لديهم من أدلة ، ويقلبوا فيها وجوه الرأى ، ويستوثقوا من البراهين ، يوازنوا بين أدلة البراءة وبراهين الاتهام ، فالحكم على الشاعر بهذا المصمم يستدعى أن تكون كل أعماله قد استقصيت بحثا ووزنت بمعايير أدبية وأخلاقية لا شبهة فيها ، وعرف فيها مقدار الربح والخسارة ، وحجم الادانة والبراءة ثم يكون الحكم الموثق الملل .

والواقع أنهم لم يدركوا ادراكا جيدا أبعاد السياسة التى رسمها شوقى وأتناسوها ، لقد اصطفى « شوقى » سياسة معينة تعتمد على أصول ثلاثة هى الإصلاح والاعتدال والتفأؤل .

فحياة الامم كحياة الافراد يبدأ اصلاحها من الداخل أولا حتى تقوى وتشتد ، ويذهب أثر العلة ، فاذا توافرت أسباب القوة استطاعت أن تنهض وتحافظ على استقلالها وتدافع عنه ، وتعرف ومعنى حريتها ، وتختار أنجح السبل للدفاع عنها .

ولهذا كان كثير الدعوة الى العلم والبناء والنهوض والتقدم والنهوض في كل سبيل ، وفي كل ميدان ، ويهتف للتلاقى والتعاون والاخاء المثمر ، ونبذ كل فرقة وتعصب يوجه يرود ، ويغنى للجماهير فرحا اذا شيدوا ، وأدرسوا ، أو التقوا وتقدموا ، وفي الوقت نفسه يوجه سهامه القاتلة على كل مصرى مارق ، أو خائن أو جبان ، أو عميل يجند الاحتلال ويمشى في ركابه ، أو يجاوبه أو يباركه أو يتعاون معه ، أو يجند آراءه أو يردداه ، يوجه سهامه اليه أكثر مما يوجهها أو يصيبها على المستعمر ذاته .

وكانت سياسته اعتدال ، والاعتدال وسط بين التطرف والتهاون وفيه حكمة وتعقل وامعان وروية ، ولكنها ليست سياسة انهزامية على أية حال ، انها سياسة مبنية على فهم واسع للحرية ، والوعي بها وادراكها ادراكا جيدا ، ولكن قبل ذلك وبعده يكون التفكير فيما سيكون ، وما سوف يترتب على الفعل وماذا سيكون رد الفعل المعاكس ، ووزن الامور بميزان صحيح ، فليست الحرية طيشا وقوضى ولكنها تبعات ثقال ، لا تهريج فيها ولا اندفاع ، ولا صخب ولا ضجيج ولا انفعال مشتت يضر أكثر مما ينفع ، ويضع أضعاف ما يفيد .

ان الفهم العميق للحرية ، وتصورها في أوسع صورها يحتمل ادراك الابعاد والتفكير في المحاضر التي ربما تعكس الامور ، وتضيق الفائدة ، فالهتاف والتهاب الحناجر قد يؤدي الى مخاطرة ، ما لم يكن له توجيه ، وما لم يكن مبنيا على ثوابت من الرأى والفهم والبصيرة ، فالحرية في جوهرها معاناة للواقع في الموقف الانسانى وهناك علاقة في رأى « ديكارت » بين الارادة والحرية ، وللحرية مراتب ، تبدأ من حرية اللامبالاة وهى أخط صور الحرية عند الانسان ، وتنتهى عند العقل الحرة الذى ينبعث من نور عظيم يشع من الفهم .

والحرية أنواع ، وهناك آراء كثيرة في تعريف الحرية وتصوراتها ، تبدأ من تصور الحرية فعلا يتوافق مع العقل ، وتنتهى عند تصور الحرية بمعنى الصدفة .

وقد اضطرب رأى « فولتير » في مفهوم الحرية وتفسيره

وتحديده ، فقد أكد في بعض الاحيان على الحرية المحددة المتغيرة التي
لن تتعدى الخضوع للعقل أو الخضوع للضرورة له ، وان كان دالا
على السمو .

وذكر « فولتير » أن الحرية اذا فُهمت بهذا المعنى فانها تدل على
اتباع الحياة طريقا سليما ، ولكن ما الفعل الحر ؟

يرى « برجسون » أن الفعل يعد حرا عندما تكون علاقته بى
مماثلة لعلاقة العمل الفنى بصاحبه ، أو عندما أشعر أنه نضج في
نفسى ، أو بعبارة أخرى أنه قد كد على اتصاله بحياتنا العقلية .

ويرى « أبن » و « نيتشة » و « كيركجورد » أن الفعل الحر هو
الفعل الذى نشعر فيه بمسئولية عن أفعالنا وعواقبها بوصفها معبرة
عن أعماق أغوار أنفسنا الحقيقية وقد قيل : ان الحرية والاكتمال شيء
واحد ، والواقع أن شخصيتنا برمتها تتمركز حول الفعل الحر .

وهناك فرق بين الافعال الحرة والارادة الحرة ، فالارادة مرتبطة
بنظم وأنماط وسلوك اجتماعى وقوانين جماعية ، وان كان « ديكرت »
يؤكد على وجود علاقة قوية بين الارادة والحرية .

والفعل الحر يكون نتيجة لنضج نفسى ، أو اتصال بالحياة
العقلية والذى نشعر فيه بمسئولية عن أفعالنا وعواقبها معبرة عن
أغوار أنفسنا الحقيقية .

فهناك تضيق في تفسير مفهوم الحرية الفردية بمعناها الواسع ،
لكن الذى لا ينبغى التسامح فيه ، هو الحرية السياسية (٨) .

كانت سياسة شوفاى سياسة اعتدال فيها تعقل وفهم أوسع
للحرية ، وقد شاع ذلك في فنه ، يقول :

لكل شيء في الحياة وقته وغاية المستعجلين فوته (٩)

(٨) راجع طريق الفيلسوف لـ « جان فال » ترجمة دكتور أحمد حد
محمود ، سلسلة الألفبتكاتب ، مطابع سجل العرب سنة ١٩٦٧
مصر من ص ٢٠٧ — ٢٢٧ بتصرف كبير .

(٩) من حكاية « القبرة وابنها » الشوقيت ج ٤ مجلد ٢ ص ١٥٧ .

ويقول :

لا عجب أن السنين موقظة حفظت عمرا لو حفظت موعظة (١٠)

ويقول أيضا على لسان الحمامة في حكاية «الحمامة والصيد» (١١):

ملككت نفسى لو ملككت منطقى (١٢)

ويقول على لسان النعجة الهزيلة في حكاية «النعجتان» :

لكل حال حلوها وممرها ما أدب النعجة الا صبرها (١٣)

ويقول في «الهمزية النبوية» :

داويت مثندا ودادا طفرة وأخف من بعض الدواء الداء

ويقول مخاطبا الوردانى من قصيدته الرمزية «بين الحجاب والسفور» (١٤):

يا طير .. لولا أن يقو لو : جن قلت : تعقل
أسمع قرب مفصل لك .. لم يفدك كمجمل
صبرا لما تشقى به أو ما بدالك فافعل

وكان شوقى متفائلا .. فى الوقت الذى كان بعضهم يقول :

وأكبر ظنى ان يوم جلائهم ويوم نشور الخلق مقترنان

فى هذا الوقت كان شوقى من قصيدته فى مشروع ملنر (١٥) .

ومطلب فى الظن مستبعد كالصبح للناظر فى قرية
والياس لا يجمل من مؤمن ما دام هذا الغيب فى حجب

ولا ينسى التاريخ أن مصطفى كامل لما أعلن مبدأه « لا حياة مع

اليأس » أكمل له شوقى العبارة : « ولا يأس مع الحياة » .

(١٠) من حكاية «الظبي والعقاد والخنزير» المصدر السابق ص ١٣٦ .

(١١) من حكاية «الحمامة والصيد» المصدر السابق .

(١٢) المصدر السابق ص ١٧٢ .

(١٣) الشوقيات ج ٤ مجلد ٢ ص ١٥٨ .

(١٤) الشوقيات ج ١ ص ١٧٨ .

(١٥) المصدر السابق ص ١٧٦ .

هذه السياسة التي تعتمد على الإصلاح والاعتدال والتفاؤل كانت سياسة شوقى غير المعلنة ، ولكن هل هادن الاحتلال ؟ أو علونه ؟ أو خان بلده وأمته ؟ لا أحد يذكر ذلك ولا يقره .

وهو حين يقول فى الوطنية فإنه يستحث المواطنين على الاستبسال واستنقاذ وطنهم ويذكرهم بالعامل الحضارى الذى يدفعهم الى الثقة والثبات ، لانه يذكرهم بأمجادهم فهو شاعر له منهج فى الوطنية والحرية والسياسة ، يتأنى حتى يرهى فى عاطفته بالبرودة ، ولكنه كالنيل رأى سدا قويا أمامه ، فعمق لنفسه مجرى فى باطن الارض ، ولا يعيب النيل أن اتخذ مجرى جوفيا ، ما دام خيره وروافده تصلان فى النهاية وتحصل بهما الفائدة .

ثم انه يعلم جيدا ويدرك جيدا أيضا أن القصائد الوطنية التى تأخذ بفوريتها زمام المبادأة تستحوذ على شعور الجماهير ، ولكنها برغم ما قد يفهم أنها أصابت فى وقتها هدفا ظاهريا لكنها فى عضويتها لا تبقى ولا تستمر ، أولا تكون لها ثمرة ناضجة ، لان عفويتها لا تجعلها تدوم وتخلد ، فلا يلام شوقى أن تأخر بعض الوقت فى بعض المواقف ، فلعل له وراء ذلك فلسفة ، أو لعل فلسفته السياسية هى التى دعتة الى ذلك ، أو أنه كان ينشر شعره بتوقيع مستعار أو امضاء رمزى ، فعमित على المورخين وجوه المتابعة .

انهم يشيرون بأصابع الاتهام والريبة الى شعره فى السلطان كأنه وحده الذى كان يمدحه ، أو أن الدماء التركية التى تجرى فى عروقه مختلطة بالدماء العربية وغيرها هى الدافع له ، وينسبون أن السلطان « عبد الحميد » خليفة المسلمين والداعى الى الوحدة الاسلامية ، والواقف كالصفرة أمام المطامع الاجنبية وهو قبل هذا وبعده ، رمز الخلافة التى حفظت على الدول الاسلامية سياج الامن طيلة قرون عديدة .

لقد كان هوى شوقى مع الوالى التركى ، لانه كان يرى فى بقاء الرابطة الاسلامية ومنذ أن أقصى الاتراك الخليفة ، وأقاموا فى « انقرة » جمهورية فكر المسلمون فى مسألة الخلافة والخليفة تفكيراً جدياً ، وقد

أحاط « شوقي » بكل ذلك أحاطة دقيقة ، وأبدى فيها من صائب الرأي ما يحسن بكل مسلم أنه يعني بالوقوف عليه ، يقول (١٦) :

وأنا الذي مرضتها في دائها غنيتها لحنا تغلغل في البكا ونصرتها نصر المجاهد في ذرا ودفنتها .. ودفنت خير قصائدى حتى تهتم .. ففيل : تركى الهوى وأخى القريب .. وأن شقيت بظلمه والله يعلم .. ما انفردت .. وأنما كنا نعظم للهِلال بقية ونسن رضوان الخليفة خطة وجه القضية غيرته حوادث من سيد بالأمس ننكر قوله أنى هتفت بكل يوم بسالة فهزرت نشئا لا يحرك للعلا	وجمعت فيه عواطف العواد يا رب بك في ظواهر شهاد «عبد الحميد» وفي جناح «رشاد» معها وطال بقبرها أنشادى صدقوا: هوى الأبطال مل عفوادى أدنى الى من الغريب العادى صورت شعري من شعور الوادى في الارض من تكن ومن أجناد ولكل جيل خطة ومبادى أعطت بأيد .. غير ذات أيادى صرنا ليعال من الاسياد للترك لم يؤثر من الآسا الا بذكر وقائع الانجاب
--	---

لقد كان شوقي شاعر الجامعة الاسلامية ، أو الخلافة الاسلامية ، وكان شعوره الدينى المشبوب ، وعاطفته الدينية المتوثبة يرفدان هذا المبدأ أجل الاخلاص وأذكاه وأنبله وكمكان يتمنى لو استيقظ مارداه ، وانتفضت صحوة الحياة ، لتعاود حراستها للعالم الاسلامى الممزق ، وتلم هذا الشتات وتلك المزق الفرس من أنياب الضياع .

وذلك شعور المسلم الحق الذى يعرف أبعاد الحقائق ويدرك أطماع الغرب ، أما الدعوات العصبية والعنصرية فدعوات غير واعية بأبعاد الاطماع السياسية للغرب المتربص بالاسلام .

يقول شوقي للخليفة :

أبا القمرين عرشك في قلوب	تجاوز في الولاء المستطاعا
نرى فيه الصيان لحق مصر	قلولا العرش يعصمه لضاعا

(١٦) راجع القصيدة في الشوقيات المجهولة ج ص ٢٠٠-٢٠٣ .

ومهما كانت الخلافة رجعية ، أو كان الخليفة ظالما ، فيكفيهما
أنهما ورعان لهذه الأمة والظلم من القريب أرحم من عدالة الأجنبي
الدخيل ، لقد خدمت الدعوات العنصرية الاستعمار بتمزيق الخلافة
الى كيانات هزيلة ثم التهام هذه الكيانات الخاوية العزم الضارية
الهزيلة ، وعلى أى حال ، فلقد صور - كما يقول - رأى جيله ،
ولكل جيل رأيه •

ولقد كان هوى شوقى مع « عباس » لأنه كان متضامنا مع
الحركة الوطنية منذ اعتلائه العرش سنة ١٨٩٢ ، ومجتهدا فى تأكيد
عراها بعري الخلافة ، وكان الاستعمار يجند أعوانه لتفتيت هذه
الجبهة بانشاء أحزاب وصحف تناهضها وتتناوئها فضلا عن أن شوقى
عندما أراد طبع ديوانه نحى كل ما يتصل « بعباس » و « بتوفيق »
عنه ، ولم تظهر هذه المداخل فى السفر الرابع من الديوان وقد
نشرها بعد موته أولاده (١٧) •

كان شوقى وطنيا صادق الوطنية ، رغم ما تعرض له من تهمة
وتجريح ، وكانت سياسته غير المعلنة تعرضه لكثير من تجديف
المرجفين ، ولكنه اتخذ لنفسه أسلوبا أجدى على مصر وعلى الحركة
الوطنية من الهتاف الذى سرعان ما يتلاشى ، أو الصوت المجلجل
الذى سرعان ما تبتلعه الريح •

لقد استقر رأيه على أن يرفد الحركة الوطنية بصادق العطاء ،
ولا يهمه أن يعرف الناس من صاحب هذا الصوت الشعرى ما دام
يؤدى رسالته كالسفراء دينيا وخلقا ، فلم تكن فرصة للقول الا وكان
شوقى فيها الجذوة التى تبعث فيها معنى الاستبسال والاذكاء ،
ودفعها الى ميادين الافصاح عن الشعور الوطنى وتأكيد دور الشعب
فى الحرية والاستقلال •

ومادامت قبضة الاحتلال قوية عنيفة ، وسلطته ضاغطة قاهرة ،
فقد سلك مسالك شتى فى التعبير •

(١٧) راجع الشوقيات المجهولة ج ١ ص ٢٧ •

فهو تارة ينشر شعره بتوقيع مستعار (١٨) ، ولقد أحصيت له سبعة وثلاثين لونا من التوقيع المستعار ، فهو يوقع مثلاً بامضاء (نجى الخرس) أو (نديم) أو (شاعر النيل) أو (شرم برم) أو (عربى بسفح التوبار) أو (خير) أو (شاعر الوطنية ومشهر دنشواى فى البرية) أو (كاشف المعميات) أو (شاب مصرى) أو (تلميذ نابغ) .

وهو أحيانا ينشر شعره بغير امضاء أو توقيع ، وهو تارة أخرى ينشر شعره بعنوان مفادع ، هربا من قبضة الاحتلال ورقابته وذلك مثل قصيدته « مداح يا ملك الكنار » التى قالها فى « ابراهيم الوردانى » الذى أطلق الرصاص على « بطرس غالى » فأرداه قتيلا، فقد نشرت تحت عنوان « بين السفور والحجاب » (١٩) ولاشك أن القصيدة وقرأتها أو دراستها فى مثل هذا العنوان وفى هذا الجو يفقدها قوتها وروعها ، خصوصا وأن الطائر السجين كان يرمز به الى وطنى مصرى صميم ، ولقد توالى قصائد الورد بعد ذلك .

وكذلك قصيدة « الربيع ووادى النيل » (٢٠) التى أهداها شوقى الى « هول كن » كاتب قصة (النبى الابيض عن مصر) وقد مثل كاتبها فى بطلها صورة « اللورد كرومر » وتتلخص الرواية فى أن صور استبداده وتسلطه ويقظة رأى العام والصحافة فى مصر جعلت انجلترا تجلس على فوهة بركان وقد لعب شوقى دورا خطيرا للوصول الى هذه النتيجة (٢١) .

وتقع القصيدة فى اثنتين وخمسين بيتا نصفها فرح ظاهرى والنصف الآخر يجلله الحزن الباطنى .

-
- (١٨) راجع الشوقيات المجهولة ج ١ ، ج ٢ .
(١٩) راجع الشوقيات المجهولة ج ٢ ص ١١٩ وما بعدها ، راجع الشوقيات مجلد ١ ص ١٧٦ - ١٨٠ .
(٢٠) راجع الشوقيات المجهولة ج ٢ ص ٩٠ - ٩٦ ، وراجع الشوقيات ج ٢ مجلد ١ ص ٢٢ - ٢٥ .
(٢١) الشوقيات المجهولة ج ٢ ص ٩١ .

لقد صور الربيع وهو لايفرح به ، لأنه لا يحس به ، وأى احساس بالحياة والجمال، والاحتلال بطنق اليدين فى الارض والشعب .

كانت هذه المعانى فى نفس شوقى وهو ينظم القصيدة ، فسيطر عليها شعور بالكآبة والحزن ، فطيور الربيع فى (سواد الجلابيب) وقد (حلين بالاطواق) واذا الورد والنسيم والحياة النضرة المشوقة يقتلها الردى .

هتك الردى من حسنه وبهائه بالليل ما نسجت يد الاصباح ينبيك مصرعه وكل زائل ان الحياة كخدوة ورواح

وبرغم الليل والردى والصرع نرى « شوقى » متفائلا كمهدنا به ، فالحياة كخدوة ورواح وكل هذا زائل .

ثم صور « الجنار » والدم على أوراقه ، والبنفسج المحزون الثاكل تلوه الكآبة ، والنخل مشوق القد معصب ، لقد أقام مأتما فى وجه رسمه على صور الربيع .

وصور السواقى نوادب ينحن ويكين وصورها فى الأسر وجارها أعمى ينوء بقيده الثقيل وفى هذا تعريض بالملك فؤاد .

ومن العجيب أن « العقاد » تعرض للقصيدة بالنقد ، فانتزعها من جوها الذى قيلت فيه ، ولا أخاله كان يجمله ، فامتدح اللغة والالفاظ وذكر أن المناظر الموصوفة هى مناظر الربيع لا مرأ ، ولكنه لاحظ أن الربيع فيها ربيع حسى ، والزهور كالزهور الصناعية ، ولكن ليس فيها سر الربيع الذى هو ثورة فى الحياة الخفية وبمعة فى سرائر الخلق ، وقبس ينير الباطن وسحر يفيض من النفس وراء هذه الاصباغ (٢٢) .

والسبب فى ذلك أن العقاد أخرج القصيدة عن اطارها وجوها

(٢٢) راجع « شعراء مصر وبيئاتهم فى الجيل الماضى » طبعة النهضة المصرية سنة ١٩٦٥م ط ٣ ص ١٧٧ - ١٧٩ .

الذين قيلت فيهما وتعتمد أن لا يدرك ما وراء القصيدة من مغزى ،
ولم يحاول أن يفسر الرمز الخفى وراءها .

وهناك شعر رمزي كثير عامى وفصيح كان ينشره شوقي في
مجلة « خيال الظل » وغيرها وتبارى هو واسماعيل صبرى في النيل
من كل ما تسول له نفسه النيل من مصر وقيمها أو الخضوع للاحتلال
أو التعاون معه ، وهذا موضوع خصب يمكن أن يكون موضوع
دراسة مستقلة ان شاء الله .

ثم هناك القصائد التي يطلقها شوقي قذائف مميتة جبهة
الصوت ، واضحة اللهجة والنبرات واثقة وثوق الحق ، أبية اباء
الشمس كما في قصائده « وداع الشبيبة المصرية للورد كرومر »
و (وداع كرومر) و (خطبة العميد) و (مقطوعة فتحي زغول)
و (دنشواي) و (خاتمة رياض) وغيرها .

ومن الغريب أن كل الاحداث والقضايا الاجتماعية تهز شوقي
وينفعل بها ويقول فيها ، فأقل شعره في المديح ، وأكثره في مواقف
الحياة (٢٣) .

وفي مديحه أريج الوطنية واشتعالها في اطار من التفاؤل بالنصر
والاستقلال والذي لاشك فيه أن جو الحوادث والصراع الكبير الذي
قام بين الخديوى ، وكرومر ، جعل للمغامر السياسية التي تضمنتها
قصائده قوة جريئة حتى في تلك القصائد التي يظن أنها للمديح ،
يقول في قصيدته يهنئ فيها « عباس » بشهر الصوم الذي وافق
حادثة الحدود سنة ١٨٩٤ ، وكان الخديوى قد زار الجيش صوب
الحدود الجنوبية لمصر ، وانتقد نظام احدى الفرق ، فعد اللورد
كرومر ذلك اهانة « لكشنر » وطلب من أجلها الترضية ، وقابل رياض
باشا الخديوى في الفيوم ، وحدثت الترضية المطلوبة باعتذار
الخديوى وعال ماهر باشا وكيل الحربية (٢٤) .

(٢٣) راجع احمد شوقي للدكتور ماهر حسن فهمى ص ٤٤ .
(٢٤) راجع موسوعة تاريخ مصر ج ٤ ص ١١٦٤ ، والشوقيات

يقول شوقي (٢٥) :

سارت بمسمعاتك الاخبار فانتقلت بها الركاب وشاق القاص والدانى
تريد مصر بما تبدى حوادثها ليعرف الناس (حلمى) هل له ثانى
فياحواث مهلا فى نصيحتنا فما تركت لنا لبا بعرفان
وان (حلمى) لتستكفى البلاد به كالعين تمت معانيها بانسان

فهو يشير الى عدم حاجة البلاد الى قيصر « قصر الدوبارة »
وقدروى بقوله : « كالعين تمت معانيها بانسان » عن أدق غمزة
ولعنة سياسية ، فالكلام عن انسان العين ، ولكنه قد ينصرف الى
« كرومر » وأنه ليس بانسان وان الخديوى في مصر هو انسانها (٢٦) .

ويقول شوقي في تهنئة الخديوى بعيد ميلاده سنة ١٨٩٤م (٢٧) :

تأبى علينا المعالى حين نسألها فما تجود علينا الا بمقدار
ثم يقول له :

أنت الفنن بعهد الجار تحفظه اذا البغاة أضاعوا حرمة الجار
وأنت بالله والايام منتقم اذا هم انتقموا بالاثم والعار

ويقول أيضا ما يظن أنه مديح سنة ١٨٩٤ م :

لولا اللبالي ما حملنا القذى ليتك عنا يا لىالى نيام
هبك حميت النفس أن تشنكى لن تمنعها أن تمج اللثام
نرجو « بحلمى » أن سنعلو وأن تبقى معالينا ليوم القيام
وأن نصون الحق عن معشر قد كتموا الحق وظنوا اكتنام

ان شوقي يتخذ من المديح ستارا يندد من ورائه بالاحتلال ،
ويعبر عن أمانى مصر الوطنية ، وينفخ فى نارها التى خمدت (٢٨) .

(٢٥) الشوقيات المجهولة ج ١ ص ١٠١ .
(٢٦) الشوقيات المجهولة ج ١ هـ ص ١٠٤ .
(٢٧) المصدر السابق ج ١ ص ١٠٣ - ١٠٤ .
(٢٨) المصدر السابق ج ١ ص ١٠٣ .

ان الذين اتهموا « شوقي » بما اتهموا يبدو أنهم يقرؤون بين سطورهم أنه في كل مناسبة يضرب على الوتر ، ويظل يذكر «عباسا» بمصر ، وما تبتغى على يديه من خلاص واستقلال ، وينفخ في روحه ليظل على وعده وعهده عدوا للاحتلال ثم نراه في بعض الاحيان ، لا يكتفى بالحديث أو الاشارة من وراء ستار ، فيثور ويقذف بالزبد والحمم والمصهورات •

يقول من قصيدة يهنئ فيها الخديوي بشهر الصوم نشرت في جريدة « الاهرام » بتاريخ ١٨ مارس سنة ١٨٩٣ م (٢٩) :

هذه مصر جاءها الدهر يسمى	وهو يا طالما جفاها وصدا
ليس للدهر من وفاء •• ولكن	هاب فيها العباس أن يستبدا
صاحب النيل في البرية ايه	حرر النيل للبرية وردا
وارفع الصوت ان صوتك حر	ان يرى من سماع صوتك بدا
انما الملك أن تكون بلاد	وتصيب البلاد بالملك مجدا
فقول الذي سننت ونجح	لرعاياك في المعارف قصدا
وادع « سودانها » اليك يلبي	انه كان للأعزة عبدا
حسبه حسبه كفاه كفاه	ما يراه العزيز عظما وجلدا
قل لراج أن يسترق يراعى	أنا لا أشتري بذ التاج قيда
نومة السيف قد تكون حياة	ورأيت اليراع ان نام أردى

ان للمدح لغة هي لغة التزلف ، ولا أراها بادية هنا ، وله لغة أغرب الى الخنوع وليس هنا خنوع بقدر ما هنا من قلم ينازل وقلب يتحدى ، وليست هذه لغة رجل البلاط انما هي لغة شاعر لا يخشى وهو يقول : « هاب فيها العباس أن يستبدا » ان القلم وحرية القلم عنده أغلى وأثمن من التاج والصولجان ، انه يعرف قيمة القلم ودوره ورسالته وأمانة المسؤولية •

نومة السيف قد تكون حياة ورأيت اليراع ان نام أردى
انه « شوقي » الذي لا يرضى اليراعة أن تسترق ، والذي يأبى أن

يشترى بحريته قيذاً وهو يعتز بشخصيته العظيمة ، وهى تمدح الملوك
وتقرظهم، فهو لا ينسى شخصيته ومكانته ، وقد لا يكفي بذلك فيسدى
النصح لمدوحه تحت ستار المديح ولا يتردد فى تقريره على تقاعده
عن اعلاء شأن الملك ، ثم تارة يقرعه ويهذهبه •

واذا ما العزيز ساس بلاداً علم المجد أهلها والفخارا

وفى اعتزاز شوقى بشخصيته اعتزاز بشخصية مصر •

شعراء الزمان مهلا رويدا ان فى مصر شاعرا لايجارى
حاملا فى الصبا لواء القوافى مسترقا للـك الاشعارا

فمن هذا الشموخ وذلك الاعتزاز يتجه الى الخديوى المسافر
الى انجلترا لينصحه ويقرعه ويهذهبه •

وأحق الاقوام بالعز قوم يقدرن الامور والاقدارا
ورجال اذا سموا للمعالى ركبوا فى سبيلها الاخطارا (٣٠)

وفى قصيدته التى قالها فى الاحتفال باقامة «دلبس» (٣١) :

يممت «نغر سعيد» خير محتفل	تعيدها حفلات قيصريات
كم مثلت بمجاليها ورونقها	جد الشعوب واقدام الحكومات
والقوم فى مصر ما طافوا بملعبها	الا كما شهد الغر الروايات
حتى جرى الماء من أنثائها ذهباً	يسقى ممالك لا تروى ودولات
فكل مائدة بالخلق حافلة	ومصر من خلفهم طاهى الوليمات
اذا المدائح غاز المحسنون بها	فاز الكرام لدينا بالمذمات

انه كشف ستار الزيف عن ظلم المصريين ومصارعهم فى شق
القننة ، ثم يختم القصيدة بقوله فى تفاؤل كبير :

لا بد للنجم من يوم يزل به وان تناول أسباب السماوات

ويعاتب الخديوى معاتبه من لا يمدح فى ذلة ، أو من يستصغر

(٣٠) الشوقيات المجهولة ج ١ ص ٢٠٠ — ٢٠١ •
(٣١) المصدر السابق ص ١٤٣ — ١٤٥ •

نفسه ، فلم يكن شوقى مداحا ، يقول من قصيدة له بعنوان : «أسمى التهانى » نشرت في جريدة (اللواء) عدد ٨ نوفمبر سنة ١٩٠٢ ، أنه يبدأ قصيدته بالغزل ، ثم يصل الى تقريع مر في أدب جم تتعكس فيه روح الزمن وأحزانه ، وقلقه من بقاء الاستعباد الضارب بجرائته في أرض الوطن ، يقول (٣٣) :

بلوت الناس خدنا بعد خدن	فما للمرء غير النفس خل
وطالعت الأمور .. فكل صعب	إذا لزم الرجال الصبر سهل
وأحقر كل كذاب المعالي	ولو أن السماء له محل
واعلم أن للدهر اختلافا	وأن الجد ينهض أو يزل
وأن النفس للإنسان كل	إذا بقيت عليه وزال كل

الى أن يقول في تقريع مرير :

عزيز الشرق هل للشرق ذكر	مع الأيام أو طوى السجل
وهل لبنيه من مسعك ركن	فركتهم ضعيف مضحمل
أعد له النوايخ فهو منهم	وما يرفع الاوطان عطل
ولم أر كالرجال مع الليالي	إذا كثرت على البلدان قلوا
ولا كالعلم يجمع كل شمل	وليس لأمة في الجهل شمل
ولا كالمجد ميسورا قريبا	لشعب فيه اقدام وعقل

لقد وجد شوقى أن الزمن يمر ، والخديوى لاه ، والارض محتلة ، والاحتلال جائم على صدر الوطن ، والشعب أسير معنى ، فراح يقرعه ويستنهض الهمم والعزائم ليضعها في خط الخلاص والاستقلال .

لقد كان يرى صورته في صورة مصر فرحا وشقاء ، وصفوا وكدرا .

ان شئت تعرف حالتى فانظر الى دارى فان السر عند الدار
تنبيك عن كدرى وعن صفوى بما تبديه من ظلم وأنوار (٣٣)

(٣٢) المصدر السابق ص ٣٧٢ - ٣٧٤ .
(٣٣) من مسرحية « على بك الكبير » راجع الشوقيات المجهولة ج ١ ص ٦٤

وكان شوقى يعتز بهذين البيتين اعتزازا كبيرا •

ويهنئ الخديوى بعيد الجلوس بقصيدة منشورة في جريدة (اللواء) في ٨ يناير سنة ١٩٠٨ ، فيجمل عنوان القصيدة « العيدان السعيدان » وقد نشرها بدون توقيع وقد بدأها بقوله (٣٤) :

شكرك في أجدائها الشهداء وترنمت بثنائك الاحياء
ان كان في تلك الجماعم ألسن لم تبل •• فهي تحية ودعاء

ولم يصرح شوقى باسمه ، لأنه هاجم المحامين والادعاء في « دنشواى » والقضاة الظالمين ، والعميد «كرومر» صديق الفلاحين ذوى الجلابيب الزرق وهاجم العربيين ، لأنهم في نظره سبب كارثة الاحتلال ، ثم ينهى قصيدته بهذا البيت :

عار فظائم « دنشواى » وسبة غسلتهما هذى اليد البيضاء

وهو يشير الى أن الخديوى هو الذى ساعد « مصطفى كامل » للقيام بحملته ضد « كرومر » في حادثة « دنشواى » •

ويقول شوقى وهو يهنئ الخديوى بعيد الجلوس في ٩ يناير سنة ١٩٠١ ، وقد أقيمت المهرجانات وزعت الاحفال في الازبكية ،

يقول شوقى (٣٥) :

مضى على مصر دهر لم تكن وطننا	وان توهم أوطانا أهاليا (٣٦)
ما بين أوله لو يوعظون به	وبين آخره ذكر لواعيها
كأن ما ساء مما مر بينهما	أهوال حلم سرى بالطفل ساريها
ييكى ويضحك منها غير مكترث	أسر مضحكها أم ساء باكيها

انها ليست وطننا للمصريين ، وليست موطننا لأهلها ، وانما هي وطن للأجانب والمحتلين ، ولقد توهم أهل مصر أنها وطنهم ، ويذكر

(٣٤) الشوقيات المجهولة ج ٢ ص ٨٦ — ٨٧

(٣٥) الشوقيات المجهولة ج ١ ص ٢٢٨

(٣٦) في الأصل « دهر » بالنصب على الظرفية وصحته الرفع على الفاعلية .

أن بداية الدهر ينبغي أن نعتبر بها ونتعظ ، وأن يكون في آخره ذكر
للرعاة ، أن الأهوال مرت سراعاً كأهوال حلم أو كابوس فظيع سرى
بطفل لا يدرك الأمور ادراكاً جيداً ولا يعرف أين المخرج ، والطفل هنا
هو « عباس » دون شك ، فهو يبكي وينضح في غير أكثر من لا يهيمه
أسر مضحكها أم أساء باكيها ، يقول قوله أبى الطيب :

أرانب غير أنهم ملوك مفتحة عيونهم نيام
أهذا هو مديح يلام عليه « شوقي » ويتهم من أجله بما لم
يأذن به الله ؟

وقالوا ان « شوقي » لم تكن له شخصية مستقلة ، وأظن أنه
بعد ما قد أسلفنا قد سقطت هذه الفرية ، يقول في بداية صلته
بعباس من ملحمته :

ياعزيز الأنام والعصر سمعا فلقد شاق منطقى الاصفاء
ان عصرا فيه مولاي المرجى أنا فيه القريض والشعراء

انه القريض وانه الشعراء ، قد يقال انه أراد أن يلفت اليه
نظر الخديوى وأن ينبهه الى مكانته وهذا صحيح ، ولكنه في نفس
الوقت يريد أن يقول كما قال أبو الطيب :

وفؤادى من الملوك وان كان لسانى يرى من الشعراء

لقد كانت قامته ترتفع عن قامة الخديوى المضطرب الرأى ،
ولقد كان يرى أن النفس هي كل الانسان ، فاذا أبقى عليها أبقى على
نفسه ، واذا ضاعت فلا استرداد لها بعد الضياع .

بلوت الناس خدنا بعد خدن فما للمرء غير النفس خل
وان النفس للانسان كل اذا بقيت عليه وزال كل

والابيات ترنيم حر عزيز على وتر العزة والاباء ، ولنلق معه
وقامته ترتفع في صيته ، وهامته تسمق في شموخ ، وهو يقول للخديوى :
ولى درر الأخلاق في المدح والهوى وللمتنبى درة وحصاة

سئمت الذي في راحتك وشاقتني جوائز عند الله مبتغيات
ومن يك مثلي أحمد الوقت لم تجز عليه ولو من مثلك الصدقات

أرأيت كيف يضع وجهه في وجه الخديوى ؟ وكراهيته لما في يديه
وازوراره عنه وأيثاره ما عند الله من جوائز على ما عند الخديوى ،
وانظر كيف يشترّب بنفسه ليقول له : اننى أحمد الوقت والزمان
والعصر ، ولا تجوز عليه الصدقات حتى ولو كان من مثلك ، أهذا
يكون من شاعر ضئيل الهمة ضعيف النخوة ، متهاو لا رأى له ولا
شخصية ؟

وها هو الخديوى يمر أثناء عودته من الحج على كرمه بن هانى ،
فوجد « شوقى » واقفا على الباب ، وكان قد أعجب الخديوى

بقصيدة « نهج البردة » فقال له : يا شوقى : أعجبتنى قصيدتك
كما أعجبتنى زينتك ، فارتجل شوقى (٣٧) :

يا ليلة القدر التى بلغتها	ما فيك بعد اليوم من مراتب
ما كنت أهلا للنوال .. وانما	نفحات «أحمد» فوق كل حساب
لما بلغت السؤل ليلة مدحه	بعث الملوك يعظمون جنابى
هذا (ابن هانى) نال ما قد نلت من	حسب ندل به على الأحساب
قد كان يسعى للرشييد ببابه	فسعى الرشييد اليه وهو ببابى

وهذه الابيات تمثل أيضا جانبا من الشخصية الشوقية ، أرأيت
كيف سعى الرشييد اليه وهو ببابه ؟

ولا يكون هذا من غير شوقى الذى عرف الملوك وعف عن
احسانهم ، ولا عجب فبين جنبه نفس طموح ، وفؤاد من الملوك ،
يقف موقف الند للملوك والسلاطين .

شاعر المجد خدنه شاعر اللفظ سطر كلانا رب المعالى الذقاق
وها هو يقترض من صديقه الشاعر « خليل مطران » مبلغا من

(٣٧) الشوقيات المجهولة ج ٢ ص ١١٦ ، وراجع أيضا « أحمد شوقى »
للدكتور ماهر حسن ص ٤٣

المال فيرسله اليه ، فيبيعث اليه « شوقي » مقطوعة شعرية يشكره فيها ، يقول شوقي (٣٨) :

«مطران» أعطيت الكارم حقها ورغبت في مائة فجدت بضعفها
فقبلتها وصرفت فكري تارة نحو الثناء ، وتارة في صرفها
وأنا الذي عرف الملوك وعف عن احسان راحتهم وساكب عرفها
أنت السماح يا «خليل» بأصلها وبذاتها وبعينها وبأنفها

لقد خبر الملوك ، وكما عف عن نوالهم عف أيضا عن احسانهم ،
لأنه يريد ألا يطرق برأسه ذلا أو يخفى حياء أمام شفوخصهم ، ولكنه
مضطر الى صداقتهم اضطرار أبى الطيب الذى يقول :

أذم الى هذا الزمان أهاليه فأعلمهم قدم وأحزهم وغد
وأكرمهم كلب وأبصرهم عم وأسدهم فهد وأشجعهم قرد
ومن نكد الدنيا على الحر أن يرى عدوا له ما من صداقته بد

وهو حين يمدح الملوك يرى فيهم نفوسهم صفارا ، وهو لهذا
يشمخ شموخ الأبى المنتصب القامة ، العظيم النفس :

وذهب ناسه ناس صفار وان كانت لهم جثث ضخام
وما أنا منهم بالعيش فيهم ولكن معدن الذهب الرغام
أرانب غير أنهم ملوك مفتحة عيونهم نيام

ولقد كانت هناك جفوة بين الامام محمد عبده وعباس ، وكانت
هذه الجفوة قوية عنيفة ، ولكن حدث أن طعن المؤرخ الفرنسى
« جبرائيل هانتوتو » على الاسلام في مقالاته ، فقام الشيخ الامام
محمد عبده بالرد عليه بثلاث رسائل نشرها في جريدة « المؤيد » ولم
ينشر اسم الامام ، وقد أرسل أمير الشعراء الى جريدة « المؤيد »
قصيدة أهداها الى الامام محمد عبده اعجابا به نشرتها جريدة
« المؤيد » في ٣ مايو سنة ١٩٠٠ وذكر أنها لشاعر من أبلغ شعراء هذا
العصر يعشق كبار الاعمال وأعمال الكبار ، رفعه في القصيدة فوق
رتبة الأمراء والوزراء يقول فيها (٣٩) :

(٣٨) الشوقيات المجهولة ج ٢ ص ٢٩

(٣٩) الشوقيات المجهولة ج ١ ص ١٩٨

« محمد » ما أخلفتنا ما وعدتنا صدقت ، وقال الحق فبك ضمير
فأنت خضم العلم حال سكونه وأنت خضم العلم حين تثور
وأنت أمير الحفظ والقول والنهي اذا لم ينل تلك الثلاث أمير

فهل ما يقول هذا يكون ظلا للامير ؟ أو لا يرضى الا لرضاء ، ولا
يرى الا بعينيه ؟

أما رثاؤه للزعيم مصطفى كامل ، فقد كانت الصلة بينهما قوية
قوة الأبد ، بعيدة بعد الحياة ، لدرجة أن «كرومر» نصح الخديوي
بالابتعاد عن «على يوسف ، ومصطفى كامل ، وأحمد شوقي» (٤٠) .

لقد كان ممثل الاحتلال يخشى من خطاب مصطفى كامل الحماسية
ومن شعر شوقي الذائع الصيت ، وأن الصلة بينهما قوية منذ طلب
العلم في فرنسا وتأسيس الجمعية الوطنية هناك ، وكلاهما على مبادئ
الحزب الوطني ، أكمل كل منهما جزءا من شعاره : « لا حياة مع
اليأس ولا يأس مع الحياة » ، ولم يقطع هذه الصلة القطيعة التي
حدثت بين الخديوي ومصطفى كامل ، كان شوقي دائم الزيارة للزعيم
الكبير ، يبقى عنده كل ليلة في مرضه وهو محتضر ، وكان مصطفى
كامل يحيى فيه رجولته ووطنيته (٤١) .

ومن يراجع مذكرات أحمد شفيق في تعليقاته على حوادث عام
١٩٠٣ يجده يقول :

« وفي هذه السنة أخذت قوضى الرتب قممتها ، وكان لها سوق
للاتجار وكان ممن يتجرون بها لحساب الخديوي الشيخ على يوسف
وأحمد شوقي الشاعر ومصطفى كامل نفسه » (٤٢) .

وكانت الصلة بين الخديوي ومصطفى كامل أيضا قوية ، حتى
أن الخديوي هو الذي ساعد مصطفى كامل على التنديد بـ « كرومر »

(٤٠) مصطفى كامل للرافعي ص ١٧٥ — ١٧٨ ، وراجع أيضا ما نقلناه

سابقا من موسوعة تاريخ مصر لأحمد حسين .

(٤١) راجع الشوقيات المجهولة ج ٢ ص ١٠١

(٤٢) موسوعة تاريخ مصر ٣ ص ١٢٢٦

في حادثة « دنشوى » وحتى أن المقاد يسمى العام الذى قطع فيه « مصطفى كامل » الصلة القائمة بينه وبين الخديوى « بعام الكفر » .

على هذا الحجم كانت الصلة بين شوقى ومصطفى كامل ، وعندما انقطعت الصلة بين الخديوى والزعيم مصطفى كامل لم تنقطع ، وعندما مات الزعيم مصطفى كامل انتابت الشاعر الصديق ما ينتاب الصديق عندما يفاجأ بموت صديق عزيز عليه فيشرد ويذهل ويجمد القلم ، ويتجهر الدمع ويغيب وترهق أعصابه ، فلا يعاود الكتابة الا عندما تزول الصدمة ويزول أثرها ، أليس الشاعر انسانا ؟ والانسان طاقة من الشعور ، والمصائب الكبار فوق طساقة البشر وفوق طاقات الاحساس والشعور .

وهذا ما حدث فان « شوقى » بدأ ينظم قصيدته في رثاء صديقه الزعيم في نفس اليوم الذى ودع فيه الحياة (٤٣) ولكن أصابه الذهول والشroud وانتابته زلزلة رهبة ولم يفق من أثر الصدمة الا بعد اثني عشر يوما (٤٤) فأتم القصيدة ورثاء صديقا عزيزا ولكن لم زعيما وطنيا) .

وهو في ذكرى مصطفى كامل يذكر ذلك فيقول (٤٥) :

يا أخا النفس في الصبا	لذة الروح في الصفر
وخلايلا فخرته	لم يقوم بمد حر
حال بينى ... وبينه	في فجاءاته القدر
كيف أجزى مودة	لم يشب صفوها الكدر
غير دمع أقوله	قل في الشأن أو كثر
وفؤاد معلل	بالخيالات والذكر
لم ينم عنك ساعة	في الأحاديث والسمو (٤٦)

(٤٣) راجع يوميات العقاد ج ٢ ص ٨٤ - ٨٦ دار المعارف سنة ١٩٦٠ م .

(٤٤) راجع أبولو ديسمبر ١٩٣٢م ص ٣٦٥

(٤٥) راجع اللواء ١٩٠٨/٢/٢٢ وراجع أحمد شوقى للدكتور ماهر حسن

ص ٩٢

(٣٦) من قصيدة ذكرى مصطفى كامل الشوقيات ج ٣ مجلد ٢

ص ٩١ - ٩٣

وكثيرا ما اتهموه بأنه كان وراء الخديوى فى اتهام « عرابى »
والثورة عليه وهوجم (شوقى) وسيظل يهاجم لأنه هاجم (عربى) (٤٧)
والحق أن « شوقى » هاجم « عرابى » ورماه بالسطحية والجهل
والغفلة والتأخر وعدم التبصر فى عواقب الامور ، ولكنه لم يرمه
بالخيانة .

هاجم (شوقى) (عربى) بثلاث قصائد (٤٨) مستقلة طويلة
نشرتها جميعا صحيفة « اللواء » فقد نشرت القصيدة الاولى فى ٢٩
سبتمبر سنة ١٩٠١ بعنوان « عرابى وما جنى » بغير امضاء ومطلعها :
أهلا وسهلا بحاميها وفاديتها ومرحبا وسلاما يا « عرابيها »

يذكر فيها أن معركة « التل الكبير » كانت بداية لاحتلال مصر
وسببا مباشرا له مثلما كانت « فاشودة » بداية لاحتلال السودان
الشقيق ، والفرق بين « عرابى » و « الدراويش » أن « الدراويش »
لم يتركوا المعركة حتى أتت الحرب عليهم جميعا بينما « عرابى » ترك
الحرب وركب الظلام الى القاهرة .

والقصيدة الثانية نشرتها « اللواء » فى أول أكتوبر سنة ١٩٠١م
تحت عنوان « عرابى » وقد كانت نشرتها « المجلة المصرية » فى عدد
١٥ يونية سنة ١٩٠١م بامضاء « نديم » ومطلعها :
صفار فى الذهاب وفى الاياب أهذا كل شأنك يا « عرابى »

والثالثة نشرت فى عدد ١٢ يناير سنة ١٩٠٢ بعنوان « صوت
العظام » أو « عرابى أمام قتلى التل الكبير » ومطلعها :
« عرابى » كيف أوفيك المسлама جمعت على ملامتك الأناما

وهذه القصيدة طويلة ، أشبه بموقف درامى ، وفيها هذيان محموم .
هذا عدا ما ذكره شوقى تعريضا أو تلميحا أو تصريحاً فى شعره .

(٤٧) راجع « احمد عرابى » المفترى عليه للاستاذ محمود الخفيف .
(٤٨) الشوقيات المجهولة ج ١ ص ٢٥٥ - ٢٥٦ ، ٢٥٨ ، ٢٦٢ - ٢٦٥

ولقد رفع شوقي هذه القصائد عند جمع ديوانه ، وكان اذا جرى ذكر الثورة العراقية في مجلسه توارى بالاطراق حتى يمسك المتكلم ، سأله مرة اسماعيل صبرى : هل له مذكرات عن الثورة ؟ قال : لا ، قال : وما منعك ؟ قال : علمى بأن الغضب في طباعى ، وخوفى من أن يملكنى عند بعض الذكر فيبغى القلم على الرجال ، وكان لا يغضبه مثل حديث الثورة العراقية •

وعندما بدأ الدكتور محمد صبرى يكتب عن البارودى ، وتعرض للثورة العراقية أرسل اليه « شوقي » يقوله له : « وعلى ذكر الثورة العراقية أقول للأستاذ : أنه كان له غنى عن الإشارة الى مواقف المرحوم « البارودى » فى الحوادث العراقية ، فان ذلك من مسابقة التاريخ فيه ومن سابق التاريخ لم يأمن أن يضل الأعقاب ويحرق مواضع التبعات من الرقاب » (٤٩) •

والحقيقة أن « شوقي » كان قد تصور الزعامة قوة ووعيا وفهما للعواقب وتبصرا كاملا للأمور ، وشجاعة وتضحية وثباتا ، وقد أشار الى ذلك ، وأشرنا سابقا فى قصيدته « صداح ياملك الكفار » يقول (٥٠) :

ألا تكون لأعزل	دنياك من عاداتها
بالزمان القبيل	أو للغبى •• وان تطل
فى ذى الحياة ويبقى	جعلت لمر يبتلى
د •• العيش غير مغفل	يرمى •• ويرمى فى جها
يجهل عليه •• يجهل	مستجمع كالليث ان

وعرابى ما قدر التقدير الأمثل للحرب ، اعدادا وتدريباً بقدر ماكان مغروراً يرى الحرب أكلة للغربيين بعدها ويقول : « أنا لها •• أنا لها » ، وقد اطمأن الى وعود « دلسبس » بعدم السماح للانجليز بدخول القناة ، وترك القناة بلا تحصين ، وعندما فوجئ هو وجيشه بهجوم الانجليز فى معركة التل الكبير فى ليلة الثالث عشر من سبتمبر

(٤٩) راجع الشوقيات المجهولة ج ١ ص ٢٥٢
(٥٠) الشوقيات ج ١ مجلد ١ ص ١٧٩

سنة ١٨٨٢ م بسبب خيانة الطماوى هرب ليلا على جواده الى
« بلبيس » حيث ركب القطار الى القاهرة (٥١) .

يقول شوقي على لسان عظام الموتى :

نسائل عن « عرابى » لا نراه وننشد حاميا خلى حماء
ركبنا الموت .. لم نركب سواه وأنت ركبت للعار ظلما (٥٢)

ويقول على لسانهم أيضا :

رفعنا الملك بالمهج الغوالى ولا بتنا على ضيم نياما (٥٣)

ثم ما كان من (عرابى) حين استعطف ولى عهد انجلترا ليمسح
له بالعودة الى مصر ، ولهفته بالاحتلال وتسييمه بحمده وتصريحاته
المتوالية للصحف التى تخدم الاستعمار (كالمقطم) و (التيمس) كل
هذا كان السبب فى هجوم (شوقي) و (مصطفى كامل) على (عرابى)
وقد ساعد قشل الثورة العرابية ووقوع مصر فى قبضة الاحتلال بعد
الهجوم عليه ، خصوصا عند من ينظرون الى الآثار ، ويزنون الامور
بميزان الغايات والنتائج ، ويقيسونها بمقياس ماحققت .

صحيح ان الحوادث جرت على خلاف ماكان يتصور (عرابى)
ولكن كان ينبغى أن يقدر الامور ويزنها بميزان صحيح .

لقد وصل عرابى الى مدينة السويس فى التاسع والعشرين من
سبتمبر سنة ١٩٠١ م وقد قوبل بهجوم عنيف ، يقول عرابى فى مذكراته :

« غير أن رجوعنا الى وطننا العزيز لم يرق فى نظر خصومنا
الجهلاء ظنا منهم أننا بعنا ذلك الوطن للانجليز على اتفاق بيننا وبينهم ،

(٥١) يدافع الأستاذ احمد حسين عن دعوىمرار عرابى جينا ، ولكنه
يذكر انه اذا كان قد فر تحت وطأة المفاجأة ، فلم يلبث بهجرد ان
استعاد رشده ان المضى فى المقاومة ويرجع عدم الاستمرار فيها
الى الظروف لا الى ضعفه وانهيار عزمته . راجع تاريخ مصر

ج ٣ ص ١١١٤ ، ١١١٥

(٥٢) الشوقيات الجوهلة ج ١ ص ٢٦٤ — ٢٦٦

(٥٣) المصدر السابق .

فأوعزوا الى بعض الجرائد المأجورة ، وفي مقدمتها جريدة (اللواء) بالانتديد بنا والخروج علينا ، فوجهت الينا سهام جهلها وضغننا » .

ويقول الاستاذ محمود الخفيف :

« وقد رأى شاعر الأمير أن يهجو الزعيم العائد ترفلا الى الامير وعملا بسنن قديمة للشعراء ، مؤداها أن يمتدح الشاعر من يرضى عنه أميره وأن يذم من يغضب عليه ذلك الأمير دون أن يكون بين الشاعر وبين من يمدح أو يذم أى صلة » .

وليس الاستاذ الخفيف وحده هو الذى هاجم شوقى ، ولكن تكرر هذا الاتهام من نفر كثير من النقاد .

يقول الاستاذ أحمد حسين فى موسوعة تاريخ مصر :

« وعندنا أن الخديوى عباس قد استهل حكمه بالعفو عن كل من اشترك فى ثورة (عرابى) وكانت عودة (عرابى) بناء على عفو صادر من الخديوى ، وان كان ذلك بطبيعة الحال بناء على ايعاز من الانجليز ، فكان من الممكن أن يتخذ الشاعر من هذا العفو الظاهرى سبيلا لمدح الأمير والثناء عليه » .

فالقول بأن (شوقى) قد هاجم (عرابى) نفاقا لعباس مسألة فيها نظر والأصح منها أن يقال : أن شوقى كان صديقا حميما لمصطفى كامل ، وكان يقبضى سياسته ، فيعبر بالشعر عما يقوله (مصطفى كامل) بالنثر، وكان مصطفى كامل يحمل على (عرابى) الحملات الشمواء ، فكتب فى جريدة (اللواء) على سبيل المثال فى ٢٨ سبتمبر يقول :

« ماعار الاحتلال وعار الجهالة والتأخر وعار الفقر بشيء يذكر اذا قورن بالعار الذى يحمله عرابى ويقرؤه الناس على وجهه أينما سار وحيثما حل ، وأى عار أكبر وأشهر من عار رجل تهور جباننا واندفع جاهلا ، وساق أمته الى هوة الموت الابدى ، والاستعباد الثقيل ثم فر هاربا من ميادين القتال ، وتوكل الى عدوه المحارب أن يعفو عنه ، وأبت عليه نفسه التى لايكسف شعورها أن يموت فى منفاه ، وألا يرجع الى وطن هو مرجع شقائه »

فأحمد شوقي انما كان يقول شعرا ما يكتبه مصطفى كامل ممثلا
الوطنية في هذه الحقبة بالنثر .

وقد تكون لنا اليوم وجهة نظر تختلف عن وجهة نظر مصطفى
كامل وأحمد شوقي في استحقاق (عرايى) لكل هذا اللوم والتعنيف ،
فهزيمته في حقيقة الأمر لم تكن الا نتيجة المد الاستعماري الذي بلغ
ذروته في القرن التاسع عشر ، وقد يكون أحمد عرابي قد تصرف بعد
هزيمته بما لا يتفق ومواقف البطولة والفداء ولكل انسان قدرته
وطاقته ، ولا يكلف الله نفسا الا وسعها ، فنحن لا نقر هذه القسوة
على عرابي من مصطفى كامل وأحمد شوقي ، ولكن من التجني في
نفس الوقت أن نتصور دوافع الرجلين كانت شيئا الا كراهية الاحتلال
والانجليز ، ونفورهما من كل ثناء على الاحتلال ودوره في مصر ،
وهو ما كان عرابي لا يفتأ يردد بهشتى الطرق والاشكال حتى ليقول
في حديث جرى له مع جريدة المقطم في ١٦ أكتوبر بعد أن راح يطرى
الاحتلال الانجليزى :

« فشكرت الله وحمدته لأنه حقق مناي وأراني قبل مماتي ما
طالما كنت أتمناه لبلادي وأبناء وطني في حياتي ، وقلت هذا هو
الاصلاح الذي كان غاييتي من أفعالي الماضية ، وقد شاء الله أن ينعم
به على وطني ، ولكن لحكمة له جل جلاله قضى أن لا يتم ذلك على
يدي بل على يد الذين نازلناهم في ساحة القتال وكانوا لمصر أعداء
فصاروا اليوم خير الاصدقاء » .

وكان طبيعيا أن ينفجر مصطفى كامل والثناء على الانجليز ينهال
من عرابي فكتب معلقا على هذه التصريحات :

« فمن الذي يستطيع أن يدافع عنه بعد الآن وهو الجاني على
نفسه ، أى مصرى غيور على بلاده لا تثور عواطفه ولا تهيج نفسه
إذا قرأ هذه الاقوال ورأى هذا المتبجح يسخر من هذه الأمة
الى هذا الحد ؟ .. »

وليس أدل على أن مصطفى كامل وأحمد شوقي لم يكونا يهاجمان
أحمد عرابي على موقفه القديم بقدر ما كانا يهاجمانه على موقفه

الجديد من الاحتلال انهما لم يتعرضا بكلمة واحدة لمحمود سامي البارودي مع أنه كان شريكه في هذه الثورة ، وما ذلك الا لأن محمود سامي البارودي قد احتفظ بكرامته ، وأخذ بعد عودته الى مصر الى الانهماك في الادب والشعر ، لا يتعرض للحياة العامة (٥٤) .

ويربط على باشا مبارك في الخطط التوفيقية (٥٥) بين الثورة العربية والاحتلال الاجنبي لمصر .

واذا عقت لجنة تحقيق الكتاب على رأيه بأن القارئ المعاصر أصبح اليوم يعرف كثيرا من الحقائق الموضوعية الثابتة عن خيانات توفيق وبطولات الثورة العربية (٥٦) .

أقول اذا كان على مبارك مواليا لتوفيق ، فهل كان مصطفى كامل مواليا للخديوي ؟ وهل كان الحزب الوطني كله مواليا ؟

الحق أن نظرة على مبارك في ظروف الثورة العربية ، ونظرة مصطفى كامل كانت في ظروف عودة عرابي ، وكلاهما ليست في مصلحة عرابي على أي حال .

وقالوا أن شوقي كان يكره (عرابي) لأنه مصري و (شوقي) شركسي هل قرأوا قصيدة شوقي في الشيخ (الخلوتي) وهو شركسي؟ وهل عرفوا رأيه في حكم الشراكسة المماليك في ملحمته ؟ (٥٧) :

واذكر الترك انهم لم يطاعوا فيرى الناس أحسنوا أم أساءوا
حكمت دولة الجراكس عنهم وهي في الدهر دولة عسراء
واستبدت بالأمر منهم « فبا شا » الترك في مصر آلة صماء

انه يرى دولة المماليك والشراكسة دولة ظالمة ، وانها استبدت بالأمر عن الترك حتى صار الوالى التركى آلة صماء لاحتكاك فيها ولا حياة .

(٥٤) موسوعة تاريخ مصر لاحد حسين ج ٣ ص ١٢١٦ — ١٢١٨

(٥٥) الخطط التوفيقية ج ١ ص ١٩٤ هيئة الكتاب سنة ١٩٨٠م مصر .

(٥٦) راجع هامش ص ١٩٤ ج ١ الخطط التوفيقية بمصر والقاهرة .

(٥٧) الشوقيات ج ١ مجلد ١ ص ٣٢ ، ٣٣

وأما ما قيل عن دنشواى فقد حدثت الحادثة وكان شوقى فى الخارج مع الخديوى ولم تصله الانباء الا موجزة مبتورة ، لا تثير انفعال شاعر ، خصوصا وان تعقله كان يلزمه أن يعرف الحقائق وأن يستوثق ، فلما عاد واستوثق ، وآلم بظروف الحادث وتفاصيله كان قد فاته الموقف ، وتقول المتقولون ، ولكنه استجمع وثبته كالليث وانطلق بقصيدة « دنشواى » (٥٨) وراح يتابع كل من اشترك فى هذا الحادث المروع وكل من ارتكب حماقة مساعدة الاحتلال دفاعا وادعاء ، أليس هو القائل فى فتحى زغلول أحد قضاة دنشواى عندما هموا باقامة حفلة تكريم له بمناسبة تعيينه وكيلا للحقانية ، وطلبوا الى شوقى أن يسهم فى الحفل بقصيدة ، وقبل الحفل أرسل مطروفا فلما فتحه وجد فيه الأبيات التالية (٥٩) :

إذا ما جمعتم أمركم وهمتموا بتقديم شيء للوكيل ثمين
خضوا حبل مشنوق بغير جريرة وسروال مجلود وقيد سجين
ولا تعرضوا شعري عليه فحسبه من الشعر حكم خطه بيمين
ولا تقرأوه فى (شبرد) بل اقرأوا على ملا من (دنشواى) حزين
وظل يطارد الزغاليل (سعدا) و (فتحى) مطاردة طويلة من
جاء هذا الموقف المشين (٦٠) .

وقد فتحت جريدة (خيال الظل) صدرها لهجوم شوقى عليهما فظل ينشر من أول عدد بطريقة رمزية يهمل التوقيع ، أو يوقع باسم مستعار ، وكذلك جريدة (الجوائب المصرية) فى أعداد مايو سنة ١٩٠٧ وهجومه على اللورد (كرومر) كان من أجل دنشواى .

وهناك شعر كثير وزجل كثير أيضا ، وأدوار غنائية قالها ولم يكن لها أن تنشر الا بعد رحيل (كرومر) ومن ذلك دوره « الموت

(٥٨) راجع القصيدة فى الشوقيات ج ١ مجلد ١ ص ٢٤٤ - ٢٤٥
(٥٩) الشوقيات المجهولة ج ٢ ص ٨٣ - ٨٤ وراجع أحمد شوقى للتذكور بها حسن ص ٤٥ ، ٤٦
(٦٠) راجع الشوقيات المجهولة ج ٢ ص ٤٧ ، ٥٠ ، ٥٧ ، ٦٢ ، ٦٨ ، ٧٩ ، ٨٠ ، ٨٤ ، ١٠٥ ، ٢٠٧ ، ٢٤٥ ، ٢٧٥ ، ٥٥ ، ٥٨ ، ٨٣ ، ١٥١

ولا الاحتلال أو دنشواى فى الافراح» الذى نشرته « الجريدة

وهناك رسالته التى بعثها الى المنبر ونشرها فى ٨ يوليو سنة ١٩٠٦م بمناسبة قصة « عذراء دنشواى » وقد أهداها مؤلفها الى أحمد شوقى ، فكتب يعتذر عن قبول الهدية :

« رأيت أن أنفض يدى من عذراء نشأت بين حمام كم جلب من حمام وبين أجران كم جرت من أحزان ، ولو سألنى حضرة المؤلف رأى قبل أن ينشر ما نشر كما هو مألوف فى مثل هذا المقام لدللت على من هو أحق منى بحسن ظنه «كشمأوى» أو نابغة الحمامين «الهلأوى» أو غيرها من جنود الحادثة وشهود الكارثة » (٦١) •

وأغلب الظن أنه نظم شعرا عقب حادثة دنشواى ولم يكن فى المقدور نشره فى عهد « كرومر » •

وشعره فى دنشواى آية من آيات الوطنية ، لم يسيء فيه الى مصر ولا الى المصريين ، كما فعل « حافظ ابراهيم » الذى اتهم المصريين فى قصيدته التى قالها فى دنشواى ووصفهم بالجهل والضعف الاسبوعية » فى عدد ٣١ يناير سنة ١٩٠٨ م •
والذل والتبعية المقيتة (٦٢) •

وما أروع ما قاله أمير الشعراء فى السودان ، وما أفضح حزنه عليه ، واللعبة الانجليزية تفرد أوراقها ، وتسحب السودان من حقيبة مصر ، وتضعه فى حقيبة الاحتلال ، انه الهوان والضعف وانهباز المثل ، كان السودان ومصر يمثلان وادى النيل ، فتأتى بريطانيا لتعيد افتتاح السودان ، ثم تحكمه باسمها وتجعل الجيش المصرى يقتل بيديه اخوانه فى السودان ويزهق أرواحهم ، ثم هى بدورها تقتل الاثنين معا •

فقد سير « اللورد كرومر » حملة دنقلة لاسترداد السودان ،

(٦١) المصدر ص ٤٣

(٦٢) راجع أحمد شوقى ص ٧١ ، ٧٢

وصدرت الاوامر لجيش مصر المحتشد على حدود مصر الجنوبية بالزحف ، ولم تكن الحكومة المصرية تعلم بالنبأ ، حتى أن رئيس الحكومة « مصطفى فهمي » لم يعلم الا في اليوم السابق على صدور الامر بالزحف ، وقد زعم « اللورد كرومر » أنه هو نفسه قد فوجئ بنبأ الحملة ليخفف من أثر الصدمة على رئيس الحكومة ، وراح يداهن (عباسا) ليخفف من غضبه ، وليحملة على أن يبارك الفرق المسافرة .

وقد تمكنت هذه الحملة من سحق الدراويش بعد استبسالهم ، ولم يقف ثوقى من هذه الحملة موقف المتفرج ، كما وقف آخرون ، فقد ألف رواية بعنوان « فاشودة » تتألف من ثلاثة فصول وخاتمة ، سخر فيها من الحملة والنصر الذى حققته ، وحزن على أرواح الأبرياء من اخواننا أهل الجنوب .

وكانت روح الشاعر فيها مصرية صميعة ، فيها روح السخرية اللاذعة والتقريع المر ، يقول على لسان « سالسبورى » أحد أبطال الرواية :

يا بلدا أما فيه ذو نظير ييكيه
يا أمة ولا وطن يا منزلا لمن سكن

ويقول عن بطرس غالى الذى وقع اتفاقية السودان :

يا أكبا السوزارة يا صاحب المهارة
نرى الجبال صعبا نثب يعض ذئبا

وسخر مر السخرية من الاستيلاء على زريبة محمود ، وما أفلح تهكمه وهو يصور « حكاية السودان » فقد نشرت له « المؤيد » قصيدة في الثانى عشر من ابريل سنة ١٨٩٨م تحت عنوان « حكاية السودان » تهنت الجيوش المظفرة على الحدود بفتح زريبة الأمير محمود .

والقصيدة طويلة جدا بدأها بقوله (٦٣) :

(٦٣) الشوقيات المجهولة ج ١ ص ١٢٠ - ١٢٤

تأمل في الوجود .. وكن ليبيا
وقم في الظالمين • فقل خطيبا
يفوز جنودنا الفوز العجيبا
* * *
بعيد الفتح قد أضى قريبا
بقينا في الزريبة يوم نصر
كيوم التل في تاريخ مصر

انه يشبه فتح السودان بمعركة التل الكبير التي كانت سببا في
احتلال البلاد ثم يتعرض لزريبة محمود ، وانفاق مصر على فتح
السودان وهي محتلة بسبب الديون :
أخذنا العرش من « محمود » قسرا
وقد بل الأمير العنقريبيا

نعم .. فتح رعاء الله فتحا
وقتل هم لهم ثمن وجرحى
ومال طائل أصلا وريحا
بذلناه • ولن نضن الرقيبيا

هذا هو ضمير شوقي ، وتلك روحه الوطنية المصرية الصميمة ،
وتلك عاطفته المتقدة المشتعلة بالايمان ، وحرارته ونبضه •
وقالوا أن « شوقي » كان في برجه العاجي ، لا ينزل الى صفوف
الشعب ولا يتعرف على مشكلاته •

لقد نشرت له « الاهرام » في عدد ٢٠ يونية سنة ١٨٩٣م قصيدة
بغير امضاء تحت عنوان « حوادث محلية » صور فيها عن طريق التلموية
حالة الفلاح المطحون الذي مزقته الحوادث والاحداث ، لقد استعرض
« شوقي » في هذه الحكاية الملك والشريف والمرابي الكاهن والجندى
وكل هؤلاء يجثم فوق صدر هذا الفلاح الصابر ، يقول (٦٤) :

(٦٤) المصدر ص ١٤ ، ١٥ ، وراجع أيضا أحمد شوقي ص ٣١

وتحتهم جميعهم فلاح
 في كيسه محصوله المباح
 ودون كل صورة عبارة
 تفيد ما تعنى بها الاشارة
 يقول فيها الملك انى السائد
 فيكم والشريف : انى القائد
 والكاهن الثباني أنا أصلى
 لاجلكم فريضتى ونفلى
 والاسرائيلي يقول الراجح
 أنا عليكم حيث انى الرابع
 والعسكرى اننى أهميكم
 والمسائل المكود استعطيكم
 ويضرع الفلاح حسبى ربى
 أطمعكم جميعكم من حبى
 ينهكنى حملكم الثقيل
 وليس عندى لكم جميل

والحكاية من نظم شوقي ، وقد أسقطها من الديوان عند جمعه
 خوفا من سلطة الرقيب ، ولكي يخفف « الاهرام » أثرها وابعاد
 التشبه بتعقييها على الحكاية بقولها : تلك حالة الفلاح عفوما ، ولا سيما
 فلاح المانيا اليوم .

ثم انهم بعد هذا وقبله يتهمونه بممالة القصر ، وأبهم أشرف
 ممالة القصر أم قصر الدوبارة ؟ وهل كان وحده ممالاً ؟ لم يكن في
 ذلك الجيل أديب واحد لا يتصل بقصر عابدين أو « قصر الدوبارة »
 في القاهرة ، أو قصر « بلذ » في تركيا « المابين » في الاستانة ولم
 يشذ عن هذه القاعدة من طبقتة وجيله غير « حافظ ابراهيم » لانه لم
 يكن من ذوى الجلد على الاسرار والمناورات ، على أن « حافظا » قد
 قد أدخلته تلك المناورات في حبائلها على غير مشيئته (٦٥) .

(٦٥) اليوميات للاستاذ عباس محمود العقاد ج ١ دار المعارف بهصر
 ص ٧ الطبعة الثالثة سنة ١٩٧٦

ولقد كان شوقى وطنيا صادق الوطنية ، وهذا ما أفضى به الى
التغريب والنفى وكان يتنبأ بمصيره فى النفى قبل أن يقع ، يقول (٦٦) :

كأنى بالحمام أصاب ركنى
فمال • وأى ركن لا يميل
وأدركنى ونجم صباى عال
فخر النجم وازدوج الاصول
فلا يغرر كما ولدى بعدى
زها الدنيا ومنظرها الجميل

ثم كان حنينه الى مصر وهو فى المنفى ، وجراح تتكأه ، والغربة
تنهش صميمة فكان شعره مشوقا موصولا •

هذا رصيد شوقى فى الوطنية ، وهو رصيد عريق ، وحبه لمصر
يفوق كل حب وانما اتهم بما اتهم ، لان ذلك ضريبة العظمة والعبقرية ،
وشوقى فوق هذا أمير الشعراء ، وسوف تكشف حكاياته على لسان
« الحيوان » جانباً من وطنيته فى صور كثيرة ••

ووطنية شوقى تظهر أيضا فى مسرحه ، وفى حكاياته على لسان
الحيوان وفى شعره الرمزى وفى شعره الفكاهى الذى لم ييحت حتى
الآن •

لقد كان شوقى فى هذا المسرح التاريخى يحمل رسالة وطنية ،
يحاول من خلالها أن يوقظ أبناء الوطن ، وينبهم الى واقعهم الاليم ،
ويذكرهم بالاستعمار •

وقد سئل شوقى عن سبب اختياره لثل هذه الفترات ؟ وفأجاب :
— لأنها تشببه ما نجتازه من فترات (٦٧) •
فتعرض شوقى للتاريخ لم يكن دون هدف أو وعى أو تبصر ،
وانما كان محاولة لكشف الواقع الذى يعيشه •

(٦٦) الشوقيات المجهولة ج ١ ص ٢٤٠
(٦٧) راجع فى النقد المسرحى للاستاذ مؤاد دواره ، السدار المصرية
للتأليف والنشر القاهرة سنة ١٩٦٣م ص ١٩٣ ، ١٩٤

أن شوقي قصد في تلك المسرحيات أن يثبت الآراء الجريئة التي لم يكن يتيسر له الانضاء بها صراحة في شعره الغنائي (٦٨) *

وانما أكدت على وطنية شوقي في هذه الفترة بالذات ، لانها الفترة التي أثبتت فيها هذه الاتهامات التي ربما سوقت لظروفها وتفسيراتها للعقل أن يقتنع بأدانة شوقي *

أما فترة نفيه ، والفترة التي تلت عودته من المنفى حتى وفاته ، فقد كانت بظروفها تمنح العقل أن يقتنع بأدانته ، أو أنه يستبعد ذلك على الأقل *

وأنة إن الملفت للنظر أن « العقاد » مثلا لم يتناول شعر شوقي بالنقد في الفترة التي سبقت نفيه والتي كان فيها ملتبسا بالقصر سوى ما جاء في خلاصة اليومية ، من تعرضه بالنقد للقصيدة التي نظمها شوقي في « بطرس غالي » سنة ١٩١٣م ، وسوى ما أثاره من ضجة انعدام الوحدة العضوية في قصيدته التي رثا بها الزعيم « مصطفى كامل » في حين تعرض شوقي وشعر شوقي لنقد العقاد الشديد في

(٦٨) المصدر السابق من رأي الدكتور محمد فنيبي هلال ص ١٩٤

مصر وفكرة الجامعة العربية

دكتور/السعيد رزق حجاج

يدعى كثير من الباحثين بأن فكرة الجامعة العربية لم تظهر الى الوجود الا بمساندة بريطانيا وأن هذه الفكرة بريطانية أولا وأخيرا وأن الدور المصرى فى قيام الجامعة العربية كان محدودا لا يتعدى عقد جلسات للمشاورات التمهيدية فى القاهرة ثم توقيع البروتوكول فى الاسكندرية وأخيرا اعلان قيام الجامعة *

ويصف هؤلاء بأن اختيار مصر لهذا الدور لم يكن الا لوجود حكومة وفدية جاءت الى الحكم بارادة المستعمر البريطانى فى حادث ٤ فبراير عام ١٩٤٢ (١) والذي لاشك فيه أن مصر بوقتها المادى ومركزها الروحى والادبى كانت جديرة بتزعم حركة الجامعة العربية التى استقت روحها واستمدت قوتها من عروبة مصر والدول الاخرى التى شاركت فى تأسيس الجامعة *

الفكرة العربية فى مصر :

أخذت مصر تهتم بالقضايا العربية خلال الربع الثانى من هذا القرن ، ولاسيما بعد منتصف العقد الثالث منه (٢) بل يمكن القول بأن الاتصال بين مصر والعرب كان قائما قبل ذلك وأن مصر لم تنعزل يوما عن البلاد العربية حتى فى الاوقات التى اجتاحت فيها الساحة المصرية صراع قوى بين ثلاثة اتجاهات رئيسية (٣) وهى :

أولا : الاتجاه نحو الجامعة الاسلامية :

وقد بلور هذا الاتجاه السيد جمال الدين الافغانى فى كتاباته بصحيفة العروة الوثقى كما تحمس بعض المصريين لهذه الدعوة ومن بينهم الزعيم مصطفى كامل وخليفته فى زعامة الحزب الوطنى محمد فريد *

ثانيا : الاتجاه المناهض بفرعونية مصر •

وقد عكست كتابات أحمد لطفى السيد الدعوة لعودة مصر الى مصريتها والاعتماد على المصريين فى تحقيق الاستقلال والحرية ودعا الى مقاومة تيار الجامعة الاسلامية وممن ساندوه فى دعوته الفرعونية طه حسين ، وسلامه موسى ، وغيرهم كثيرون (٤) •

ثالثا : الاتجاه المناهض بارتباط مصر بالعروبة :

وكان هذا الاتجاه ينادى بضرورة ربط مصر بالبلاد العربية وقد اختلط هذا الاتجاه بالاتجاه المناهض بحركة الجامعة الاسلامية وفى الوقت الذى كان فيه الصراع مستمرا بين دعاة الجامعة الاسلامية ودعاة الفرعونية كان الاتصال المصرى والتجاوب المتبادل بين الشعب المصرى والشعوب العربية (٥) وما يهمنى فى هذا الميدان أن الوعى المصرى تفتق عن فكرة مضمونها أن الحفاظ على المصرية لا تكفله القومية المصرية وحدها ، وأن دور الخطر عن مصر لا يكفله الا التمسك بالعروبة والاسلام •

وقد ظهرت فى عام ١٩٢٨ جماعة الاخوان المسلمين التى تركز منهجها السياسى فى رفض الجامعة القومية مصرية كانت أم عربية وعلى الرغم من هذا الرفض الا أنهم كانوا يقولون بضرورة الانتماء العربى لمصر وأهمية هذا الانتماء •

وفى الثلاثينيات ظهر حزب (مصر الفتاة) وعرف باتجاه عربى واضح منذ تكوينه وتضمن برنامجه منذ عام ١٩٣٣ هدفا عن تحالف مصر مع الدول العربية (٦) •

وعلى المستوى الشعبى يرى بعض الباحثين أن الاتجاه الشعبى قد سبق الاتجاه الرسمى الى الاتحاد العربى لاسيما فى تحول القضية

الفلسطينية من قضية اسلامية الى قضية عربية وتزايد الاهتمام المصرى بتلك القضية ، ثم دور الوساطة الذى قامت به مصر في حرب اليمن - السعودية عام ١٩٣٤ ودور الصحافة والبرلمان في الاهتمام بالقضايا العربية ومساندة مصر لسائر الدول العربية ثقافيا وأصبح من المحتم أن مصر لا ترضى بالعزلة بعد أن أصبح الاتحاد العربى ضرورة حتمية لمواجهة الاخطار المحدقة بالعرب (٧) •

وفي يوليو عام ١٩٣٧ قدم الدكتور محمد حسين هيكل استجوابا الى النحاس باشا رئيس الوزارة الوفدية آنذاك حول الوضع في فلسطين بعد قيام الثورة الفلسطينية الكبرى وكان رد النحاس بأنه (يبدى اهتماما بالقضية الفلسطينية وهو اهتمام يعود الى سنوات سابقة وأنه تناقش في هذا الامر مع السفير البريطانى ورجال الخارجية البريطانية) •

وصرح في مناسبة أخرى بأن مصر لن تقف مكتوفة الايدي تجاه ما يجرى في فلسطين وأنها تؤيد الشعب الفلسطينى وكان هذا أول موقف سياسى اتخذته مصر في عصبة الامم في ١٨ سبتمبر عام ١٩٣٧ بعد انضمامها اليها (٨) •

وقد اتخذت حكومة الوفد خطوة عربية أخرى عندما وقف وزير الخارجية المصرى يدافع عن حقوق الفلسطينيين أمام عصبة الامم ، كما منعت حكومة الوفد سفر العمال المصريين الذين طلبتهم السلطات البريطانية ليحلوا محل العمال الفلسطينيين هناك ، كما تكونت الرابطة العربية برئاسة محمود السيو فى الوفد و رئيس مجلس الشيوخ (٩) •

ويرى

أن مصر أكثر الدول العربية أهمية ونفوذاً فهي تشكل ثلث مجموع سكان العالم العربى وفى مستوى اقتصادى وثقافى وفنى وصناعى رفيع ولها خبرة طويلة كدولة متطورة ، فنظام التعليم بها أكثر تقدماً من الدول العربية الاخرى ، وبها جامعة الازهر أقدم معاهد التعليم

الاسلامى وأكثرها تأثيرا فى العالم الاسلامى وتضم آلاف الطلبة من مختلف أنحاء العالم الاسلامى (١٠) •

المؤتمرات العربية قبل انشاء الجامعة العربية :

صارت الدعوة للوحدة العربية موضع اهتمام كبير فى المحافل والجمعيات الخاصة بكل دولة عربية على حدة فقد عقدت مؤتمرات عربية طبية بصفة منتظمة منذ عام ١٩٣٧ ، كما تأسس الاتحاد العام للجمعيات الطبية العربية منذ عام ١٩٤١ ، وعقد مؤتمر المحامين العرب عام ١٩٤٤ ومؤتمر المهندسين الذى اجتمع لأول مرة عام ١٩٤٥ •

والمؤتمرات العربية لم تبسق منحصرة لشئون العلم والثقافة وحدها ، بل صارت تتناول الامور السياسية أيضا ، فقد عقد المؤتمر الفلسطينى العربى العام الذى انعقد فى بلودان عام ١٩٣٧ ضم وفودا وأعضاء من جميع الاقطار العربية للنظر فى التدابير التى يجب اتخاذها لمكافحة الصهيونية (١١) •

ولاحاجة بنا الى القول بأن هذه الاجتماعات والتشكيلات كانت من الطبيعى أن تمهد السبيل الى منظمة دائمة تتولى شئون الدول العربية •

تصريح أنطونى ايدن الاول : مايو عام ١٩٤١ :

فى ٢٩ مايو عام ١٩٤١ ، وهو اليوم الذى فشلت فيه ثورة رشيد على الكيلانى فى العراق أعلن أنطونى ايدن وزير خارجية بريطانيا (أن كثيرين من المفكرين العرب يرغبون فى تحقيق درجة من الوحدة بين الشعوب العربية أكثر مما هو قائم الآن وفى محاولتهم للوصول الى هذا الغرض تطمح الشعوب العربية فى مساندتها وينبغى ألا نقف دون الاستجابة الى مثل هذا النداء ويبدو لى أن تدعيم وتقوية الروابط الثقافية والاقتصادية بل والسياسية بين البلدان العربية انما هو تصرف طبيعى وسليم وحكومة صاحبة الجلالة من جانبها تعطى تأييدها الكامل لى مشروع فى هذا المجال يحدث عليه اتفاق) (١٢) •

ويعتبر هذا التصريح محاولة من جانب بريطانيا للاستفادة بحركة الوحدة العربية التي ظهرت في هذه الفترة والرد على دعاية المحور التي تشجع هذه التيارات بالاضافة الى محاولة الحصول على تأييد العرب للحملة البريطانية على سوريا ولبنان على أن بريطانيا قد اشترطت في التصريح الذي أدلى به (ايدن) أن أى خطوة لتقوية الروابط السياسية ، وليس الوحدة الثقافية والاقتصادية بين البلاد العربية لابد أن تحظى بالموافقة العامة في المنطقة حتى تؤيدها بريطانيا وهذا الشرط تعلم بريطانيا جيدا صعوبة تحقيقه في المنطقة العربية في ضوء صراعات النفوذ بين البلاد العربية وبعضها (١٣) .

صدي تصريح ايدن في العالم العربي :

كان الملك عبد الله أول من أعلن ترحيبه بتصريح ايدن وتحدث عن الوحدة بين البلاد السورية وليس الوحدة العربية وأكد أن سوريا الكبرى هي البداية للوحدة العربية الشاملة .

وفي مصر لم تهتم حكومة مصر — حكومة على ماهر — بتصريح ايدن فقد كان اهتمام مصر بمحاولة تجنب مصر ويلات الحرب والتطورات العسكرية على حدودها العربية لا سيما وأن بريطانيا تواجه موقفا متدهورا يطفئ على اهتمامها بتصريح ايدن الا أنه لم يفت الحكومة المصرية أن تستنكر محاولات الامير عبد الله اقامة سوريا الكبرى . كما عارض مصر مشروع نوري السعيد الدعى الى انشاء دولة واحدة من سوريا ولبنان وفلسطين وشرق الاردن وانضمام العراق الى دولة سوريا الكبرى ليكون بذلك الهلال الخصيب الذي يشكل جامعة دول عربية تضم اليها الدول العربية الاولى الراغبة في الانضمام .

وقد استبعد نوري السعيد السعودية ومصر وبرر ذلك بقوله أن السعودية متخلفة اقتصاديا مع العراق وأن مصر سكانها كثيرون بقدر سكان الهلال الخصيب أو أكثر ، كما أن لها مشاكلها الخاصة

بالسودان ولذلك فإن هاتين الدولتين لن تميلأ أول الامر للانضمام الى الجامعة أو اتحاد عربى (١٤) •

وكان من الطبيعى أن تعارض مصر والسعودية مشروع الهلال الخصيب ومشروع الملك عبد الله (سوريا الكبرى) لأن كلا المشروعين لا يهدفان الى تحقيق الوحدة العربية بقدر ما يهدفان الى تحقيق اطماعهما •

وزراء ٤ فبراير ١٩٤٢ والاهتمام بالثورة العربية !

بعد مجيء وزارة الوفد فى الرابع من فبراير ١٩٤٢ أبدى النحاس باشا اهتماما بارزا بالثورة العربية وكان أول تصريح له يكشف فيه عن هذا الاهتمام هو الذى أدلى به بتاريخ ١٦ فبراير ١٩٤٢ فى المؤتمر الصحفى الذى عقد للصحفيين المصريين وللمراسلين الأجانب اذ قال :

« ولا أتمنى فى الختام أن أقول لكم أن جميع الشعوب العربية الى تربطنا بها صلات وثيقة من اللغة والدين والجوار تشاركنا آمالنا وامانينا واننا جميعا نؤلف فى هذه الناحية من العالم سلسلة متصلة الحلقات متماسكة الاطراف » (١٥) •

ويعتبر عام ١٩٤٣ هو العام الذى شهد تحويلات حاسمة فى موقف النحاس باشا وحزب الوفد باتجاه المطالبة صراحة بتكوين اتحاد عربى وكانت البداية أثناء زيارة الوفد الصحفى الفلسطينى للقاهرة يناير ١٩٤٣ وقد استقبل الوفد استقبالا حافلا للتأكيد على اتجاهات مصر العربية وطرح تصوراتها للوحدة العربية (١٦) •

التصريح الثانى لايدن فبراير ١٩٤٣ :

أعلن لايدن فى تصريح آخر أمام مجلس العموم البريطانى أن الحكومة البريطانية تنظر بعين العطف الى كل حركة من العرب لتقرير

الوحدة الاقتصادية والثقافية والسياسية معهم وأنه من الجميل أن الخطوة الأولى لتحقيق أى مشروع يجب أن يأتى من العرب أنفسهم (١٧) وقد تقدم عضوان من النواب هما عبد الستار الباسل وحافظ رمضان بسؤالين الى النحاس عن الوحدة العربية وتصريح ايدن وجاء في رد النحاس « أن الحكومة المصرية تعرف واجبهما وأنها تعنى من قديم بأحوال الأمم العربية والمعاونة على تحقيق آمالها فى الحرية والاستقلال .. ومنذ أعلن مستر ايدن تصريحه فكرت طويلا ورأيت أن الطريقة المثلى التى يمكن أن توصل الى غاية مرضية هى أن تتناول هذا الموضوع الحكومات العربية الرسمية وأنه يجدر بالحكومة المصرية أن تبادر باتخاذ خطوات رسمية فى هذا السبيل فبدأ باستطلاع آراء الحكومات العربية المختلفة فيما يرمى اليه آمال كل دولة على حدة ثم ينخذل جهودنا للتوفيق والتقريب من الآراء المختلفة » (١٨) .

والذى يهمنا فى هذا الميدان أن النحاس قبل أن يشير انى تصريح ايدن كان حريصا على أن يشير الى اهتمام مصر واهتمامه هو بأحوال الأمة العربية والمعاونة على تحقيق آمالها فى الحرية والاستقلال ولعلمه بذلك أراد أن يرد بطريقة غير مباشرة وبشكل مسبق على الذين قالوا فيما بعد أن الجامعة العربية مشروع انجليزى نشأ لخدمة مصالح وسياسات بريطانيا التى أرادت أن تتزعم حركة الوحدة العربية وأن النحاس لم يتحرك الا بعد أن أضاء له ايدن الضوء الأخضر (١٩) .

وكذلك يرد على الذين زعموا أن الملك فاروق أراد من وراء انشاء الجامعة أن يخلق لنفسه زعامة عربية .

وهذا الاتهام كسابقه غير صحيح ، فالنحاس بماضيه وزعامته لم يكن بالسياسى الذى يتلقى تعليمات من الانجليز أو غيرهم أو بالذى ينفذ سياسات تملى عليه من أى جهة ، كما أنه كان زعيما الأكبر حزب شعبى مصرى يعبر عن ارادة الأمة فى هذا المجال (٢٠) .

ومن الخطأ الفادح أن ننساق وراء هذه الآراء التي تصور الجامعة العربية وكأنها فكرة بريطانية لأننا بذلك نشوه تاريخ العرب الحديث حيث نصور البداية العملية لتحقيق الاتحاد العربى وكأنها من صنع بريطانيا وليست — كما هى فى الحقيقة — استجابة لدوافع وطنية نابغة من وعى الشعب العربى •

مصر وفكرة الجامعة العربية

وهناك ملاحظة جديرة بالاهتمام وهى أن صبغة الجامعة العربية حتى استقر رأى البلاد العربية عليها لم تكن واضحة فى الوقت الذى أعلنت فيه تصريحات ايدن ، بل أن المشروعات التى كانت مطروحة فى ذلك الوقت كانت نتيجة الى تحقيق وحدة فيدرالية بين بعض الدول العربية •

وأخيرا نجد أنه من الصعب ، بل ومن التجنى القول بأن التحرك المصرى جاء بايعاز من بريطانيا ، لأن الاهتمام المصرى بالحركة العربية كان موجودا فى وقت سمحت به الظروف الخاصة بالمصالح البريطانية والمصرية والمصرية (٢١) •

مشاورات انشاء الجامعة العربية :

كان لبيان النحاس الذى ألقى نيابة عنه أصداء واسعة فى العالم العربى وحظى بتأييد أكثر من دولة عربية مما شجعه على أن يعمل على بدء المشاورات التمهيدية وذلك بدعوة الدول العربية المستقلة لارسال ممثليها الى القاهرة للتشاور بشأن الصيغة المناسبة لتحقيق الوحدة العربية ، وقد استمرت تلك المشاورات التمهيدية من ٣١ يوليو سنة ١٩٤٣ حتى ١٥ فبراير سنة ١٩٤٤ ، واتخذت طابع المشاورات الاستطلاعية (٢٢) •

المشاورات مع العراق :

كان الوفد العراقى أسبق الوفود العربية للوصول الى مصر

حيث قدم اليها بتاريخ ٢٢ يوليو سنة ١٩٤٣ ، وكان على رأسه نوري السعيد للتشاور في طريقة انشاء الجامعة العربية ، ويبدو أن النحاس قصد من دعوة نوري السعيد أن يتعرف على وجهة نظر العراق لأنه كان ينادى بفكرة الهلال الخصيب التي تهدف الى توحيد العراق وسوريا وفلسطين وشرق الاردن ، وكان من الضروري أن يضمن النحاس موافقة العراق على دعوته .

وقد تبودلت الآراء بصورة عامة في الجلسة الاولى وانتهت الى اتفاق الطرفين على أن مشروع التعاون لايجاد الوحدة العربية منحصر في الأقطار العربية المستقلة وأنه من المناسب استطلاع آراء هذه الأقطار العربية المستقلة وأنه من المناسب أيضا استطلاع آراء هذه الأقطار مع حكوماتها الوطنية في هذا الشأن .

وقد وجه النحاس سؤالاً الى رئيس الوفد العراقي حول النواحي المختلفة لهذا التعاون ، وكانت اجابته على النحو التالي :

أولاً : التعاون السياسي ، ويشمل الدفاع والشئون الخارجية ، ويلحق بذلك حماية الاقليات .

ثانياً : التعاون الاقتصادي ، ويشمل المواصلات والمولة والجمارك والتبادل التجاري بوجه عام .

ثالثاً : التعاون الثقافي والاجتماعي ، ويشمل التعليم وما يتصل به والتقنين . وقد تطرق البحث في الوسائل الكفيلة بتحقيق هذه الوحدة واتفق بين الجانبين على استمرار المباحثات مع البلدان العربية الاخرى لاستطلاع رأيها في هذا الصدد

وعلى الرغم من عدم اتفاق الجانبين على كل الأمور التي بحثت الا أنهما قد اتفقا على عقد معاهدة لتوحيد مناهج التعليم بين البلدين ومعادلة الشهادات فيهما ، وقد طلبت الدول العربية الاخرى الانضمام الى هذه المعاهدة .

المشاورات مع شرق الاردن :

كان الوفد الاردنى بقيادة توفيق أبو الهدى الصيادى رئيس الوزراء هو الشخصية العربية الثابتة التى تصل الى القاهرة للتباحث فى هذا المجال وأكد الطرفان فى البداية أن هذه المشاورات تهدف الى التعرف على الآراء المختلفة ، وقد ركز الصيادى على مشروع سوريا الكبرى وأفاض فى الحديث عنه وانتهت الى أن الدول العربية الاخرى عليها أن تحذو حذو مشروع سوريا الكبرى بعد أن تنال استقلالها وأن تكون وحدتها أو اتحادها باتفاق يتم بين أجزائها .

ورد النحاس بأنه يأمل فى أن يكون هناك اتفاق بين زعماء الأقطار الاربعة فى طريقة تكوين الوحدة أو الاتحاد (٢٣) .

ولقد كان واضحاً من البداية اصرار الاردن على مشروع سوريا الكبرى وأن تكون الاردن وسوريا فى الوقت الحاضر وتضم اليها فلسطين ولبنان فيما بعد .

وبعد المشاورات التى استمرت ثلاث جلسات اتفق على اصدار بيان جاء فيه أن المشاورات تناولت هذا التعاون العربى من جميع نواحيه وتم التباحث فى الوضع الخاص بشرق الاردن وعلاقتها بكل من سوريا ولبنان وفلسطين ووضع خطة للتعاون بين الدول العربية الاخرى (٢٤) .

المشاورات مع السعودية :

أعلن الأمير فيصل — الملك فيما بعد — وزير خارجية المملكة العربية السعودية فى ١٥ أكتوبر سنة ١٩٤٣ أثناء وجوده فى نيويورك بأنه يأمل أن تتألف ولايات عربية ممتدة تضم مصر والعراق وفلسطين وسوريا والمملكة العربية السعودية وغيرها من الدول العربية (٢٥) .

وقد وصل الشيخ يوسف ياسين مستشار الملك عبد العزيز الى القاهرة للتشاور مع النحاس باشا ، وفي الجلسة الاولى أبدى الطرفان رغبتهما في العمل لما فيه تعميق العلاقات بين مصر والسعودية والبحث في كل ما من شأنه أن يؤدي الى خير العرب والمسلمين .
١ - يجب أن يكون هدفنا العمل لكل ما يمكن لمصلحة الأمة العربية جمعاء .

٢ - يجب أن تكون خطانا في هذا المعترك مضبوطة حتى لا نتعرض لما يعوق مسيرتنا ويسد علينا الطريق .

٣ - الدراسة الدقيقة لأوضاع الأمة العربية حتى يمكن وصف العلاج الناجح واننا لو أردنا أن نجمع العرب في دولة واحدة لتعارض ذلك مع الأوضاع القائمة وقد ينشأ عنه اصطدام ليس فيه مصلحة لأحد .

٤ - يجب أن يكون اشتراك الأقطار العربية على قدم المساواة مع بعضها البعض (٢٦) .

المشاورات مع الوفد السوري :

وفي ٢٠ أكتوبر وصل الوفد السوري برئاسة سعد الجابري رئيس الوزراء ، وكان هناك اهتمام كبير بالوفد السوري حيث أعلنت سوريا تأييدها للخطوات المصرية وتحقيق الوحدة العربية الشاملة .
دون قيود و ابطاء (٢٧) .

بروتوكول الاسكندرية :

بعد أن مارست مصر ممثلة في حكومة الوفد دورا نشطا في ظهور فكرة الجامعة العربية دعت الى عقد اللجنة التحضيرية للمؤتمر العربي العام من ممثلي الدول التي اشتركت في المشاورات وبدأت اللجنة اجتماعاتها في ٢٥ سبتمبر سنة ١٩٤٤ بالاسكندرية وحضرت وفود كل من :

العراق وسوريا ومصر وشرق الاردن ولبنان ، كما بذلت جهود كثيرة لاقتناع الملك عبد العزيز آل سعود والامام يحيى امام اليمن لارسال ممثلهم في اجتماعات اللجنة (٢٨) .

وقد أئساد أعضاء الوفود جميعا بالنحاس باشا وبموقف مصر المشرف ماعدا رئيس الوفد الاردنى الذى ألقى كلمة قصيرة تجاهل فيها الدور المصرى وما يهمنى أن تأييد الشعب المصرى للوحدة وقيام الجامعة العربية فاق كل حدود وتمثل هذا التأييد فى الاستقبالات الشعبية التى كانت تخرج للترحيب بأعضاء الوفود (٢٩) .

وفى ٧ أكتوبر سنة ١٩٤٤ ألقى النحاس باشا البيان الختامى للمؤتمر بعد ثمانية اجتماعات انتهت بالتوقيع على البروتوكول الخاص بإنشاء الجامعة العربية .

ويمكن القول باستثناء مقدمة البروتوكول والبند الثالث وهو الخاص بتدعيم الروابط فى المستقبل والذى اقترحه العراق والبند رابعا وهو القرار الخاص بلبنان والذى اقترحته سوريا فانه يمكن القول بأن بروتوكول الاسكندرية فى مجموعه كان اقتراحا مصرى أدخلت عليه تعديلات قللت فعالية الجامعة العربية التى أراد هو أن يحققها .

وقد وقع ممثلو كل من مصر وسوريا والعراق ولبنان وشرق الاردن على البروتوكول ولم يوقع ممثلا السعودية واليمن انتظارا لعرضه على حكومتيهما وقد وافقت السعودية فى ٣ يناير سنة ١٩٤٥ ، ووافقت عليه اليمن فى ٥ فبراير سنة ١٩٤٥ .

ومن الغريب أنه فى اليوم التالى مباشرة لتوقيع البروتوكول وشعبية النحاس فى الذروة أقاله الملك فاروق ، وعين أحمد ماهر رئيسا للوزراء ، ويمكن تفسير ذلك بأن الملك فاروق على الرغم من أنه لم يكن معارضا لفكرة الجامعة العربية ، بل كان من المؤيدين لها والداعين لقيامها ، الا أنه خشى أن يرتبط قيام الجامعة باسم النحاس بعد أن تزايدت شعبيته فى مصر وغيرها من البلدان العربية الاخرى

ولهذا بادر بالاطاحة به ليكون له دور في دفعة السياسة العربية
لمصر في المستقبل (٣٠) •

وأخيرا نرى أن دور مصر في قيام الجامعة العربية كان دورا
رائعا وكبيرا تشهد به محاضر الجلسات التي عقدت ، وكلمات أعضاء
الوفود في المؤتمر الختامي وتؤكد من ناحية أخرى أن فكرة الجامعة
العربية لم تكن فكرة بريطانية ، وليست فكرة عربية تبنتها مصر ،
وعملت مع الدول العربية الأخرى على انجاحها •

مصادر البحث

- ١ — د . صلاح العقاد : العرب والحرب العالمية الثانية ، ص ١٧٨ ، د . محمد صابر عربي : جريدة الاخبار في ٢١ أغسطس ١٩٨٤
- ٢ — ساطع الحمري : محاضرات في نشود الفكرة القومية ، ص ٢٥٥
- ٣ — د . أنيس صايغ : الفكرة العربية في مصر : ص ص ٢١٠ — ٢١٢
- ٤ — د . حسين فوزي النجار : لطفى السيد والشخصية المصرية ص ١٣٢
- ٦ — طارق البشرى : مصر في اطار الحركة العربية ، ابحاث مختارة بعنوان مصر والعروبة وثورة يوليو ، دار المستقبل العربي بالقاهرة ص ٣٥
- ٧ — نبيه بيومي : تطور الفكرة القومية في مصر ، ص ١٨٦
- ٨ — طارق البشرى : مرجع سابق ، ص ٣٦
- ٩ — أحمد حمروش : عبد الناصر والعرب ، ص ٨
- ١٠ — نبيه بيومي عبد الله : مرجع سابق ، ص ٨٧
- ١١ — ساطع الحمري : مرجع سابق ، ص ص ٢٥٥ — ٢٥٦
- ١٢ — المرجع السابق ، ص ٢٥٦
- ١٣ — د . صلاح العقاد : مرجع سابق ، ص ١٧٤
- ١٤ — عبد الحميد هوافي : مرجع سابق ، ص ٧٣
- ١٥ — حسنين كروم : عروبة مصر قبل عبد الناصر ، ص ص ٩ — ١٠
- ١٦ — المرجع السابق ، ص ١٠
- ١٧ — عبد الحميد هوافي : مرجع سابق ، ص ٧٤
- ١٨ — د . محمد صابر عربي : سابق . الاخبار بتاريخ ٢١ أغسطس ١٩٨٤
- ١٩ — محمد عزة دروزة : الوحدة العربية ، ص ص ١٢٧ — ١٢٨
- ٢٠ — كروم ، ص ١٤
- ٢١ — هوافي : مرجع سابق ، ص ٨٧
- ٢٢ — محاضر جلسات المشاورات التمهيدية . العراق — جامعة الدول العربية ط ١٩٤٩ ، ص ٣

- ٢٣ - المرجع السابق ، ص ٧
- ٢٤ - المحاضر : ص ٩
- ٢٥ - المحاضر : ص ١٦ ..
- ٢٦ - المحاضر : ص ٣٦
- ٢٧ - مبدد الحميد موافى : مرجع سابق ٩٧ ، حمروش
مرجع سابق ، ص ٩
- ٢٨ - كروم : مرجع سابق ، ص ٤٤
- ٢٩ - المرجع السابق ، ص ٤٦

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الدرس الصرفي
بين التراث والمناهج الحديثة
د. عبد الفتاح البركاوي

تقديم :

التراث والمعاصرة من الالفاظ التي كثر تداولها في الآونة الأخيرة ، وقد عقدت المؤتمرات لتحديد موقف الثقافة العربية اليوم من كل منهما ، أما التراث فيقصد به ما خلفه أجدادنا من شتى ألوان العلم والمعرفة ، وأما المعاصرة فتعني ما أنتجته قرائح الغربيين في العصر الحديث في مجالات العلم والفلسفة ، وقد كان لكل أنصار ومؤيدون ، ولا نستهدف بالمقال الذي نقدمه اليوم مجرد المساهمة برأى يؤيد هذا الفريق أو ذاك — وقد يكون هذا أحيانا مطلباً في حد ذاته — وإنما نرمي مع ذلك الى هدف آخر أهم هو : ألا تبهرنا عظمة التراث فننقف عنده جامدين مكتفين بأن نردد مع بعض المترمّنين : « ليس في الامكان أبدع مما كان » ، وفي نفس الوقت فإنه ينبغي ألا تخطف أبصارنا الافكار والنظريات الحديثة — وخاصة في البحث اللغوي — فنقبل عليها دون نظر فيما يمكن أن تشتمل عليه من أخطاء في المنهج أو في التطبيق ، أي نقبلها على علاقتها ونحاول تطبيقها على لغتنا قبل أن تثبت صلاحيتها بصفة نهائية على اللغات التي نشأت بين ظهرانيها فنكون بذلك « ملكيين أكثر من الملك » كما يقال .

ان في تراثنا كنوزا عظيمة قد علا بعضها غبار علينا أن ننفضه عنها لتخرج في ثوب لائق بها ، لا مجرد المياهاة وإنما لكي ننتفع وننفع بها الآخرين ، أما النظريات الحديثة في اللغة فليست كلها خيرا محضا كما أنها ليست جميعا شرا مستطيرا ، بل ان فيها ما

يصلح للانتفاع به في لغتنا وفيها أيضا ما يحسن التريث بشأنه ،
اما لأنه لما ينضج بعد بدرجة كافية ، واما لأن ما يصلح للتطبيق على
لغة أو لغات ما ليس هو بالضرورة أفضل ما يطبق على لغة أخرى .

علم التصريف عند العرب

ان علم التصريف أو الصرف يعد من أسبق علوم العربية
ظهورا ، اذ واكب نشأة علم النحو — قسما منه في البداية لاقسيما
له — اذ كان يراد بالنحو عند المتقدمين انتحاء سمت كلام العرب
في تصرفه من اعراب وغيره كالثنائية والجمع والتحقيق والتكسير
والإضافة والنسب والتركيب ، وغير ذلك ، يلحق من ليس من أهل
اللغة العربية بأهلها في الفصاحة (١) وقد نص العلامة الرضی على
ما نذهب اليه اذ قال : « اعلم أن التصريف جزء من أجزاء النحو
بلا خلاف من أهل الصناعة » ، ولعله يقصد بذلك المتقدمين منهم
كما أشار الى ذلك محققوا شرح الشافية (٢) ، ولقد اعتبر الخليل
ابن أحمد — ان صحت الرواية عنه — الحركات الداخلة في بنية
الكلمات ، أي الحركات التي تلحق أوائل الكلمات وأواسطها
علامات اعرابية وجعل لها ألقابا كتلك التي تلحق الأواخر تماما (٣) ،
بيد أن هذا لم يمنع النحاة فيما بعد من أن يفرقوا بين نوعين مختلفين
من أنواع التعبير التي تلحق الكلمات اذ رأوا أن هناك تغييرا
يلحق الأواخر للدلالة على كون الكلمة فاعلا أو مفعولا أو غير ذلك
من المعاني النحوية (٤) وقد خصصوا مصطلح «الاعراب» للدلالة
على هذا النوع من التغيير ، أما التغييرات التي تطرأ على غير هذا
الآخر مما يتعلق بأبنية الكلمات وصيغها المختلفة فقد أطلقوا عليه
اسما آخر هو « التصريف » ويطالعنا هذا المصطلح الاخير للمرة
الاولى في كتاب سيبويه مرادا به — فيما نعتقد — أمورا ثلاثة هي :

- ١ — ما بنت العرب من الاسماء والصفات .
- ٢ — ما بنت العرب من الافعال المعتلة وغير المعتلة .
- ٣ — ما قيس من المعتل الذي لا يتكلمون به ولم يجيء في كلامهم الا
نظيره من غير بابيه ، وقد عقب صاحب الكتاب على هذه الامور
الثلاثة بقوله : « وهو (أي هذا الباب) الذي يسميه النحويون

التصريف والفعل (هـ) ، ويرى بعض الباحثين أن مصطلح التصريف عند سيبويه لا ينطبق الا على الأمر الثالث فقط (٦) ، فلما بأن الضمير «هو» انما يرجع الى أقرب مذكور أى «ماقيس من المعتل» والذي نرجحه أن الضمير انما يعود الى الباب بأسره أى الى الامور الثلاثة مجتمعة وكان سيبويه قد أراد أن يحدثنا عن الابنية ما ورد منها أى ما سمع عن العرب ، والذي لم يرد أى الذى لم يسمع وانما يقاس على المسموع ودليلنا على ذلك هو أن صاحب الكتاب لم يتحدث في هذا الباب الا على أبنية الثلاثي ثم أتبعه ببقية أنواع الابنية اسمية كانت أم فعلية وبعد سبع وسبعين صفحة تحدث عما قيس من المعتل من بنات الياء والواو ولم يجيء في الكلام الا نظيره من غير المعتل فلو كان الغرض من التصريف هذا النوع الاخير فقط لما كان هناك داع اطلاقا لترجمته « أى لذكره في العنوان » مع ما بنت العرب من الاسماء والافعال والصفات في بداية الحديث من الابنية ، وهكذا « جمع سيبويه النحو والصرف في الكتاب ولكنه جعل لكل مكانا منه لا يشركه الاخر فيه أو يكاد ، وبدأ بالنحو وثنى بالصرف ، صنيع من يراهما علمين عددا وموضوعا ، وعلمنا واحدا قصدا وغاية » (٧) وأيا ما كان الأمر عند سيبويه فان علماء العربية ما لبثوا أن بينوا بوضوح أن موضوع التصريف هو « معرفة أنفس الكلم الثابتة ، وأن النحو انما هو لمعرفة أحواله المتنقلة » (٨) والمراد بأنفس الكلم الثابتة هو أبنيتهما التي لا تتأثر بموقعها في الجملة أو بعبارة النحويين لا تتغير بتغير العوامل الداخلة عليها وقد تناول ابن عصفور سنة (٦٦٩ هـ) موضوعات التصريف وذكر أنها تنقسم الى قسمين :

أحدهما : جعل الكلمة على صيغ مختلفة لضروب من المعانى نحو ضرب ، وضرب ، وتضرب ، وتضارب ، واضطرب فالكلمة التي هي مركبة من ضاد وراء وباء قد بنيت منها هذه الابنية المختلفة لمعان مختلفة (٩) ومن هذا النحو اختلاف صيغة الاسم للمعاني التي تتووره من التصغير والتكسير نحو زييد وزيدو قلت : وغير ذلك من المعاني الاشتقاقية كمعنى اسم الفاعل واسم المفعول ونحو ذلك ، أو المعاني الخاصة بالدلالة على النوع أو العدد أو التعريف والتذكير.

والآخر من قسمي التصريف ، تغيير الكلمة عن أصلها من غير أن يكون ذلك التغيير دالا على معنى طارئ على الكلمة نحو تغييرهم قول الى قال ألا ترى أنهم « أى العرب » لم يفعلوا ذلك ليجعلوه دليلا على معنى خلاف المعنى الذى كان يعطيه قول الذى هو الاصل لو استعمل ، وهذا التغيير منحصر فى النقص كعدة ونحوه والقلب كتبادل وباع ونحوهما ، والابدال كاتعد واترن ، والنقل كتنقل عين شاك ولاث الى محل اللام ، وكنقل حركة العين الى الفاء فى نحو قلت ، وبعت (١٠) ، وقد عقب ابن عصفور على القسم الأول بقوله : « وقد جرت عادة النحويين أن يذكروه مع ما ليس بتصريف » أى مع ما يتصل به من الاحكام النحوية ، ولا يعنى هذا بحال اهمال هذا القسم تماما فى كتب التصريف وانما عالجته أهم ما يتصل به وهو بيان أحرف الزيادة والغايات التى تتراد لأجلها والوسائل التى يستعان بها لتمديداتها وتعيين الاصول وما يستتبع ذلك من ذكر الابنية المجردة والمزيدة ، أما القسم الثانى وهو الخاص بالحذف والقلب والابدال والنقل فهو الذى يعالج تحت عنوان التصريف « خاصة فى كتب المتأخرين » (١١) ، وبالإضافة الى هذين القسمين فانه لا يكاد يخلو كتاب فى التصريف أو الابواب المقسودة له فى كتب النحو من ذكر مسائل تتعلق بصياغة أبنية لم ترد عن العرب وانما وردت نظائرها وهى ما اصطلاح على تسميتها بمسائل التمارين (١٢) وقد كان الغرض من ايراد هذه المسائل كما ذكر ابن جنى فى الخصائص أحد أمرين :

١ — الادخال لما تبنيه فى كلام العرب واللاحاق به كبناء مثل جعفر من ضرب

٢ — التماس الرياضة به والتدرب بالصنعة فيه وذلك كبناء فيعمل من شوى (١٣) ولم يكن أمر هذه المسائل مقصورا على الصيغ الصرفية كما هو شائع بين الدارسين وانما توجد نظائر لها فى التراكيب النحوية فى أحيان كثيرة وخاصة عند المبرد (١٤) ، ولعل سيطرة فكرة القياس على علماء النحو والصرف العرب هى التى أوجت بهذه الصيغ الافتراضية حتى قال قائلهم : « ان الغرض فى صناعة الاعراب والتصريف انما هو أن يقاس ما لم يجرى على ما جاء » (١٥) .

ونخلص من ذلك الى أن موضوعات علم التصريف سواء عولجت وحدها في كتاب خاص أو مع غيرها من أبواب النحوتشمل مايلي :

١ - معرفة الابنية « الاسمية والفعلية » وبيان ما تشتمل عليه من أصول وزوائد وتحديد أماكن الزيادة والاعراض التي تراد لأجلها (١٦)

٢ - بيان ما يعترى الابنية أو الصيغ من تغيرات « حذف ، نقل ، قلب ، ابدال » لسبب لفظي أى ناجم عن تجاوز ما تتكون منه الصيغ « في الأصل » من أصوات .

٣ - صياغة أبنية قياسية لم يرد عن العرب سوى نظائر لها وهو ما يعرف باسم « مسائل التمارين »

وقد رأى ابن مضاء (٥٩٢ هـ) ضرورة حذف القسم الثالث الخاص بمسائل التمرين اذ قال في كتابه « الرد على النحاة » ومما ينبغى أن يسقط من النحو « بمعناه العام الذى يشمل التصريف » ابن من كذا مثال كذا كقولهم ابن من البيع مثال فعل .. الخ (١٧) ووجهه في ذلك قلة جدواه وعدم الافتقار اليه (١٨) والأمر كما قال من وجهة نظر المحدثين الذين يرون أن مهمة عالم اللغة هي وصف ما هو كائن بالفعل ، لا ما ينبغى أن يكون ، وقريب من هذا مذهب اليه أستاذنا الدكتور كمال بشر من ضرورة اطراح كل ما يخلو من فائدة عملية وقد مثل لذلك بالحديث عن بعض ظواهر القلب في نحو صحراء حيث ذكر الصرفيون أن هذه الهمزة مقلوبة عن واو (١٩) ، فالحديث عن هذا وأضرابه نوع من الترف العلمى الذى ينبغى ألا نضيع وقتنا فيه (٢٠) ، وقد ذهب الباحث كذلك الى أن هناك بعض الموضوعات التى عالجها الصرفيون العرب وينبغى معالجتها في متن اللغة أو في علم الاصوات ، وقد مثل للنوع الاول بأوزان المضارع من الثلاثي وصيغ جموع التكسير ، وللنوع الثانى بصيغة افتعل وفروعها اذا كانت فاؤها أحد حروف الاطباق أو كانت دالا أو ذالا أو زايًا ، واخراج هذه الصيغ وأمثالها من التصريف قد يكون سائغا اذا كان الغرض هو تعليم الناشئة ، أما اذا كان الغرض وصف النظام الصرفى للغة وهى مرحلة تسبق تجريد القواعد التعليمية فانه

لايسع الباحث الحديث اغفالها بل هي من صميم عمله في تحليل النظام وبيان العناصر الصرفية أوالمورفيمات التي تتكون منها الكلمات، ولا نظن الباحث يغفل عن هذا فهو ابن وجدتها كما يقولون ، والا فهناك اجماع من المحدثين على أن بيان الصور المختلفة للوحدة الصرفية allomorphe هي من صميم الدرس الصرفي اذ ليس هناك فرق اطلاقا بين أن تكون علامة الجمع في الانجليزية هي / s / وأن تظهر هذه الـ / s / في بعض السياقات / z / وفي بعضها / ɪz / وهذا ينطبق تماما على التاء الدالة على المطاوعة (٢١) اذ تظهر في بعض السياقات طاءا وفي بعض السياقات دالا وفي بعضها الآخر ظاءا وقد أخذ الباحث على الصرفيين العرب طريقة معالجتهم لبابى الاجوف والناقص وما تفرع عنهما ورأى أن هناك طريقتين لمعالجة هذه الصيغ أحدهما : وصفى يعنى بتسجيل الحقائق الموجودة في الصيغة بالفعل دون تأويل أوافتراض ، ثانيهما : هو المنهج التاريخي وهو يتضمن تعدد الفترات الزمنية (٢٢) ، وسنعرض لهذين المنهجين فيما بعد بشيء من التفصيل وغاية مانريد أن نقرره هنا هو أن العلماء العرب قد اتبعوا المنهج الاول في معالجة هذه الصيغ ولم يكن افتراضهم للأصل سوى ضرب من التفسير لما تصير اليه هذه الصيغ في تصرفاتها المختلفة فقد لاحظوا أن دعا عندما تسند الى ضمير المتكلم تصير دعوت وان قال عندما يصاغ منها المصدر فانها تصير «قولا» ، أما مايدعو اليه الباحث من دراسة هذه الصيغ وفقا لأصول المنهج التاريخي فما نظن أن هذا هو المنهج المناسب لمثل هذه الدراسة حيث لا توجد لدينا وثائق تاريخية نكتبين على ضوءها وضع هذه الأعمال في الفترة التي سبقت ما وصلنا من فصحي التراث ، والاصح من هذا أن ندرس هذه الابواب وغيرها في اطار المنهج المقارن الذي يوضح لنا أوجه الاتفاق والاختلاف بين هذه الصيغ ونظائرها في اللغات السامية كالعبرية والحبشية ونستطيع على ضوء ذلك أن نكتبين ما يعتقد أنه الصيغة السامية المشتركة أو الأم وحينئذ يجوز لنا القول بأن الاصل في السامية الأم هو التصحيح وقد بقى كذلك

في الحبشية وبعض بقاياها لاتزال توجد في العربية أو بعض لهجاتها ،
اما أن نقول أن العربية في فترة سبقت فصحي التراث كانت تصبح
هذه الصيغ ولا تعلمها فهذا ما لادليل عليه •

انه اذا كان الصرفيون العرب قد وسعوا من دائرة البحث
الصرفي في اعتقاد العالمين المتقدمين فان باحثا ثالثا (٢٣) يرى أنهم قد
ضيقوا من هذه الدائرة حيث أخرجوا من اطار هذه الدراسة ما يعرف
باسم الصيغ الجامدة للحروف والضمائر والأفعال غير المتصرفة (٢٤)
ويرى « أننا ان لم نفعل ذلك نكون قد أهملنا جانباً لا بأس به من
كلمات اللغة لايجد علما لغويا يقوم به ، اللهم الا الدرس الصرفي » (٢٥)
ويرى الباحث أن دراسة هذه الكلمات لا تتم الا في اطار الدرس
التاريخي المقارن للغات السامية ، وهذا ما لا يمكن أن نطالب به
القدماء وان جاز أن نطالب به المحدثين من اللغويين العرب ، سواء
نتم هذا في اطار البحث الصرفي المقارن أم في اطار علم « الاشتقاق »
في معنى etymology أى علم تطور الصيغ والدلالات ، ويأخذ
الباحث أيضا على الصرفيين العرب اعتبارهم المثال في نحو وعد ويسر
من قبيل المعتل ويرى أن الأولى اعتباره من قبيل الصحيح لأن فاء
الفعل لا يمكن أن تكون حرف مد وقد أطنب في بيان أن الواو والياء
المتحركتين تختلفان جذريا عن العلك «حروف المد أو الحركات الطويلة»
وهذه مسألة شكلية بحثة اذ لم يخف على الصرفيين العرب كما
أشار الباحث (٢٦) نفسه كون هذين الحرفين يقعان أحيانا في موقع
الحروف الصحاح وأنهما يختلفان عن الحركات الطويلة ، بيد أن
ما يعتري صيغ المثال من اعلال وحذف في نحو اتعد وعدة يبرر صنيع
الصرفيين العرب فهذان الحرفان وان لم يكونا علتين أو حرفي مد
فانهما أيضا ليسا صحيحين أو صامتين تماما اذ يعتبران أنصاف علك
أو أشباه حركات Half - Vowels كما قرر المحدثون من علماء
الأسوات (٢٧) •

التصريف والاشتقاق

يراد بالاشتقاق هنا « انشاء أصل من فرع يدل عليه » (٢٨) وهذا
النوع قد يطلق عليه اسم « الاشتقاق الأصغر » وهو ما يراد من

الاشتقاق عند الاطلاق وقد بينه أبو الفتح عثمان بن جنى بقوله : هو « أن تأخذ أصلا من الاصول فتتقراه فتجمع بين معانيه وأن اختلفت صيغته ومبانيه وذلك كتركيب « س ل م » فانك تأخذ منه معنى السلامة في تصرفه نحو سلم ، ويسلم وسالم ، وسلمان ، وسلمى والسلامة » (٢٩) ويبدو أن هذين التعريفين قد نظر فيهما الى الناحية العملية ، أما من الناحية النظرية أو العلمية البحتة فقد عرفه الميداني بقوله « أن تجد بين اللفظين تناسباً في المعنى والتركيب فنرد أحدهما الى الآخر نحو ردك ضرب الى الضرب والضروب والضرب اليه أيضا للمناسبة بينهما في اللفظ والمعنى ، فيسوغ لك أن تقول : هذا مشتق من ذلك (٣٠) وقد حدد أبو الفتح علاقة هذا الضرب من الاشتقاق بعلم التصريف عندما ذكر أن بين الاشتقاق والتصريف نسباً قريباً واتصالاً شديداً لأن التصريف هو أن تجيء الى الكلمة الواحدة فتصرفها على وجوه شتى مثال ذلك أن تأتي الى ضرب فتبنى منه مثل جعفر فتقول ضرب ، ومثل درهم فتقول ضرب ، ومثل علم فتقول ضرب ومثل ظرف فتقول ضرب ، أفلا ترى الى تصرف الكلمة على وجوه كثيرة ، وكذلك الاشتقاق أيضا ، ألا ترى أنك تجيء الى الضرب الذي هو المصدر (٣١) فتشتق منه الماضي فتقول ضرب ، ثم تشتق منه المضارع فتقول يضرب ، ثم تقول في اسم الفاعل ضارب وهكذا ... الى أن يقول فمن ههنا تقارباً واشتقاقاً الا أن التصريف وسيطه بين النحو واللغة يتجاذبان ، والاشتقاق أقعد في اللغة من التصريف ، كما أن التصريف أقرب الى النحو من الاشتقاق » (٣٢) وإذا صح فهمنا لعبارة ابن جنى فإنه يقصد بالتصريف هنا صياغة بناء على غرار بناء آخر بغض النظر عن افادته معنى جديداً وفي هذا مراعاة للناحية الشكلية فقط سواء استعمل هذا البناء أم لا ، أما في الاشتقاق فإنه أيضا صياغة بناء على غرار بناء آخر مع مراعاة دلالة هذا البناء على معنى الاصل وزيادة أى أنه يراعى فيه جانب المعنى أو الاستخدام الفعلي ، لا مجرد الصياغة الشكلية ، وغفلاً للقواعد ، ومن ثم شكك اشتقاق تصريف وليس

العكس ، ومن هنا كان الاشتقاق أقعد في اللغة من التصريف والمراد باللفظة هنا متن اللغة أى الثروة اللفظية المستعملة فعلاً ومما يدل على أنها يجتمعان معا تعليله لاقتصار المازنى في « تصريفه » على الاسماء والافعال « دون الحروف » بأنها مما يصرف ويشق بعضها من بعض والحروف لا يصح فيها التصريف ولا الاشتقاق (٣٣) ، وواضح هنا أن التصريف والاشتقاق قد أريد به المعنى العملى (٣٤) ، ويمثل هذا الاشتقاق أحد قسمى التصريف كما سبق أن ذكرنا (٣٥) ومن هنا يمكن القول بأن الاشتقاق (نوع) من التصريف وأنه يشمل الاسماء والافعال وان كان قد غلب عند المتأخرين وصف الاسم بالاشتقاق ووصف الفعل بالتصرف أى أن الجامد يقابله المشتق في الاسماء والمتصرف في الافعال وعلى ذلك فالمشتق من الاسماء وصف يطلق على الصيغ الاسمية المأخوذة من المصادر والتي تدل على اسم الفاعل ، اسم المفعول ، الصفة المشبهة ، اسم التفضيل ، اسم المكان ، اسم الزمان ، اسم الآلة ويلحق بهما المنسوب والمصغر (٣٦) وهذه كلها أبنية قياسية أو كما يقول ابن جنى مما يستدرك من اللفظة بالقياس أما ما لم يؤخذ من غيره مما يرجع فيه الى السماع مثل رجل وهجر فهو مما يطلق عليه لقب الجمود ، وبالنسبة للأفعال فان الجامد هو ما لزم صيغة واحدة والمتصرف ما ليس كذلك (٣٧) .

علم التصريف ومناهج البحث

يتسم اندرس الصرفى كأي علم آخر بصفات البحث العلمى كاملة من شمول وموضوعية وتماسك واقتصاد وتعليل مباشر (٣٨) ، ومن ثم فانه يعتبر كائنحو من قبيل العلوم المضبوطة أو الصناعات (٣٩) ، ومن شأن أى بحث علمى خاصة اذا كان متعلقا باللفظة أو بأحد أنظمتها أن يمر بمراحل ثلاث :

١ - الملاحظة والاستقراء

٢ - التصنيف والوصف

٣ - الشرح والتفسير (٤٠)

ان المرحلة الاخيرة ونعنى بها مرحلة التفسير لا بد وأن تتم في ضوء نظرية عامة تفسر البناء اللغوى ككل أو أحد أنظمتها الفرعية

التي تشمل الى جانب النظام الصرفي « نظام بناء الكلمات في لغة ما »
النظم الصوتية والنحوية والدلالية ويلزم عن ذلك في كثير من الاحيان
تقديم ايضاحات وتعليقات لبعض الظواهر التي قد تبدو خارجة عن
النظام العام أو تمثل خروجاً عن القاعدة ، أما ما جاء على أصله « أى
وفقاً للنظام » فقد خرج القائل به عن عهدة المطالبة بالدليل كما جاء
في الانصاف (٤١)

ان لكل علم من العلوم منهجا يتناسب مع الموضوع الذي
يتناوله ومع الغاية التي يرمى اليها ، ويقصد بالمنهج هنا تلك الطريقة
التي يسير عليها الباحث في علم من العلوم حتى يتوصل الى النتيجة
المرجوة منه ، ومن ثم فقد اختلفت الطرق أو المناهج التي التزم بها
الباحثون في العلوم المختلفة باختلاف طبيعة هذه العلوم ذاتها أحيانا
وباختلاف الباحثين أو أهدافهم في أحيان أخرى (٤٢) ، وقد عرف
بعض الباحثين المنهج بأنه :

« الطريقة التي يعالج بها الباحث مادته العلمية : كيف ينتخبها
ويختارها ؟ وما الظروف التي يجب أن يحيطها بها ، وما هي
الاعتبارات التي يصنفها على أساسها... الخ ما يتصل بذلك مما يعين
الباحث ويوصله الى هدفه وغايته » (٤٣) ، وكثيرا ما يسمى المنهج
باسم الغاية التي يسعى اليها الباحثون فان كان الهدف من البحث
وضع معايير للصواب والخطأ سمي المنهج حينئذ بالمنهج المعياري
ويقابله الآن ما يعرف باسم المنهج الوصفي (٤٤) وهو الذي يصف حقائق
اللغة كما هي لا كما ينبغي أن تكون ، وإذا كان المنهج المعياري هو
سمة البحوث اللغوية القديمة وخاصة في أوروبا فان المنهج الوصفي
هو الذي كتبت له السيادة في القرن العشرين ، وإلى جانب ذلك
يوجد منهجان آخران هما :

المنهج التاريخي :

ويعنى بدراسة لغة أو أكثر في فترات زمنية
مختلفة لمعرفة ووصف ما تعرضت له هذه اللغة — أو اللغات — من
تطور في عناصرها المختلفة ومنها بالطبع النظام الصرفي •

المنهج المقارن :

ويعنى بمقارنة النظم اللغوية لمجموعة من اللغات بفترض أنها ترجع جميعا الى لغة واحدة مشتركة انبثقت منها وتولدت عنها وذلك كاللغات السامية أو الهندية الاوربية وكثيرا ما ارتبط المنهجان الأخيران وخاصة عند الباحثين الألمان وكان يطلق عليهما معا اسم « المنهج التاريخي المقارن » ، ويلاحظ أن المنهجين الأخيرين انما يعتمدان أساسا على المنهج الوصفي ، لأن عالم اللغة التاريخي لا بد له أولا من وصف حقائق اللغة في كل مرحلة على حدة ، وكذلك يفعل الباحث المقارن اذ عليه أولا أن يصف النظام الذى يريد مقارنته في اللغات التى يبحثها كل على حدة . ويرجع الفضل في تمييز هذه المناهج وخاصة التاريخي والوصفي الى رائد علم اللغة الحديث دى سوسير . لقد أضاف بعض الباحثين الى هذه المناهج الثلاثة « الوصفي والمقارن والتاريخي » (٤٥) منهجا آخر أطلق عليه اسم « المنهج التقابلي » (٤٦) ويقصد به ذلك اللون من البحث اللغوى الذى يهتم بمقابلة نظامين لغويين للغتين مختلفتين هما النظام اللغوى للغة الأم والنظام اللغوى للغة المنشودة أى التى يراد تعلمها بهدف التعرف على الفروق (أو أوجه الاتفاق) بين النظامين فيما يتعلق بالعناصر الصوتية والصرفية والنحوية والمعجمية ويرى القائلون بهذا الرأي أن هناك فرقا بين علم اللغة المقارن وعلم اللغة التقابلي يتمثل في « أن علم اللغة المقارن يقارن اللغات المنتمة الى أسرة لغوية واحدة ويهتم في المقام الأول بالاستخدام الأقدم في هذه اللغات للوصول الى اللغة التى خرجت عنها جميعا ، ولذا فعلم اللغة التاريخي ذو هدف تاريخي يحاول به كشف جوانب من الماضى البعيد ، أما علم اللغة التقابلي فلا شأن له بهذه الاهتمامات التاريخية ودراساته ذات هدف تطبيقي في تعليم اللغات ، ولذلك فالدراسة التقابلية ممكنة بين لغتين من أسرة واحدة أو من أسرتين مختلفتين (٤٧)

ان ما ذكره هؤلاء لا يبرر اطلاقا اعتبار علم اللغة التقابلي بمثابة منهج جديد يعتبرونه أحدث مناهج البحث في علم اللغة لأن الخلاف بينه وبين علم اللغة المقارن هو خلاف في الهدف وربما في موضوع البحث ولكن ليس في طريقة البحث أو منهجه ولو سمحنا

لأنفسنا أن نعتبر كل الأوصاف التي تضاف الى علم اللغة مناهج للبحث اذن لأصبح لدينا منهج جغرافى وآخر نفسى وثالث اجتماعى ورابع احصائى .. قياسا على أن هناك علم اللغة الجغرافى وعلم اللغة الاجتماعى وعلم اللغة النفسى وعلم اللغة الاحصائى الخ .. وهذا ما لم يقل به أحد ، يضاف الى ذلك أنه مما يمكن أن يدخل فى اطار علم اللغة المقارن .. أن يقارن المرء بين لغتين حديثتين من غير اشارة الى تطوراتهما أو أصولهما التاريخية وذلك بقصد الوصول الى مواطن الشبه والاختلاف بينهما فى صورتهم الحاضرة » (٤٨).

وأخيرا فان القول بأن البحث اللغوى الحديث قد سلك احدى هذه الطرق أو المناهج أو جمع بينها أو بين اثنين منها أحيانا ، لايحول بين الباحث اللغوى والاستعانة بمناهج أخرى فى بحث بعض المسائل المتعلقة باللغة وذلك كالاستعانة بالمنهج التجريبي فى الدراسات الصوتية مثلا ولكن هذا لا يبرر القول بأن المنهج التجريبي هو أحد مناهج البحث فى اللغة بشكل عام (٤٩).

منهج البحث عند الصرفيين العرب :

لقد سلك الصرفيون العرب فى بحثهم منهجا أقرب ما يكون الى المنهج الوصفى لتوفر دعامتى هذا المنهج ، وهما تحديد الزمان والمكان . ونعنى بذلك أنهم حددوا الفترة الزمانية والبيئتين المكانيّة والاجتماعية لموضوع بحثهم ، وهو هنا اللغة العربية الفصحى فى الفترة ما بين القرنين الرابع والثامن الميلادى (أى من أقدم نص جاهلى وصل اليهم حتى آخر عصر الاحتجاج فى منتصف القرن الثانى الهجرى) وهى المرحلة المعروفة باسم المرحلة قبل الكلاسيكية ، ولهذه المرحلة خصائصها اللغوية التى تميزها عن المرحلتين السابقتين والملاحقة (٥٠) ، أما من حيث البيئة المكانيّة فانهم قد اقتنعوا فى جمع المادة اللغوية على مجموعة من القبائل التى عرفت بعراقتها وعدم اختلاطها بغيرها من الامم ، وهى قبائل تظن وسط شبه الجزيرة ، وكان الأخذ مقصورا على أهل البادية (خاصة عند البصريين) دون الحضر ، مما يؤكد تحديد البيئة الاجتماعية والجغرافية معاً ، يقول الفارابى (٥١) : والذين عنهم نقلت اللغة العربية ، وبهم اقتدى ،

وعنهم أخذ اللسان العربى من بين قبائل العرب ، هم قيس وتميم وأسد ، فان هؤلاء هم للذين عنهم أكثر ما أخذ ومعظمه ، وعليهم اتكل فى الغريب وفى الأعراب والتصريف ثم هذيل وبعض كنانة ، وبعض الطائيين ولم يؤخذ عن غيرهم من سائر قبائلهم وبالجمله فانه لم يؤخذ من حضرى قط ، ولا عن سكان البرارى ممن كان يسكن أطراف بلادهم التى تجاوز سائر الأمم للذين حولهم » *

ويقول أبو الفتح عثمان بن جنى مؤكداً عنصر انتقاء البيئـة الاجتماعية ، وأن ذلك راجع الى فساد ألسنة الحضر « علة امتناع ذلك — أى الأخذ من أهل المدر دون الأخذ عن أهل الوبـر — ماعرض للغات الحاضرة وأهل المدر من الاختلال والفساد والخطأ ، ولو علم أن أهل مدينة باقون على فصاحتهم ، ولم يعترض شئ من الفساد للفتهم لوجب الأخذ منهم كما يؤخذ عن أهل الوبـر ، وكذلك أيضاً لو فشا فى أهل الوبـر ماشاع فى لغة أهل المدر من اضطراب الألسنة وخبالها وانتقاض عادة الفصاحة وانتشارها لوجب رفض لغتها وترك تلقى مايرد عنها (٥٢) »

ان اللغة العربية كأتى لغة فى العالم قد عرفت ظاهرة الازدواج اللغوى ، بمعنى وجود مستويين أحدهما يمثل اللغة الأدبية المشتركة وثانيهما هو اللهجات المختلفة التى تتباين فيما بينها الى حد كبير أو قليل وفقاً لمدى التباعد بين اللاهجين فى البيئات الجغرافية والاجتماعية ، ولا شك أن هدف النحاة والصرفيين العرب لم يكن سوى المستوى الاول ، لأنه يمثل اللغة التى نزل بها القرآن الكريم الذى كانت المحافظة عليه هى الدافع الاول والاساسى لنشأة الدرس اللغوى عند العرب ، وما نظن الاختلافات اللهجية التى سجلها النحاة العرب سوى ظواهر للاختلافات اللهجية بدت فى استعمال الفصحاء للغة المشتركة ، تلك اللغة التى صيغت بها الأشعار ، وألقيت الخطب ، وتوجت بنزول القرآن الكريم وليس أدل على أمانة هؤلاء العلماء من تسجيل هذه الظواهر ، ونصهم على مصادرها ونسبتها الى قائلها *

لقد أخذ بعض الباحثين المحدثين على النحاة العرب (٥٣) أنهم « درسوا لهجات متعددة ليستخرجوا منها نظاماً نحوياً (وصرفياً)

موحداً ، وأنهم فوق ذلك درسوا هذه اللهجات فى أطوار متعددة من نموها فلم يفتنوا الى ضرورة الفصل بين مرحلة ومرحلة أخرى من تطور اللغة (٥٤) » وهو فى هذا النقد يتناسى قاعدة تبدوالآن بديهية ، وهى أن استخراج القواعد لا يتأتى من اللهجات ، وإنما من اللغة المشتركة التى تسمو فوق الاختلافات اللهجية بصفة عامة وإن كان هذا لا يمنع بالطبع من ظهور بعض آثار الاختلاف عليها ، ولو افترضنا جدلاً أن النحاة والصرفيين العرب قد فعلوا ذلك ، ودرسوا كل لهجة على حدة وبينوا نظامها ، أكان ذلك بمنع عن بيان نظام اللغة المشتركة التى يراد الحفاظ عليها سليمة من التغيير ، ؟ إن الوضع المثالى كان يقتضى تسجيل المستويين جميعاً وبينان نظام كل منهما على حدة ، وقد فعل النحاة ذلك فيما يتعلق بالمستوى الأول ، أى مستوى اللغة المشتركة ، أما فيما يتعلق بدراسة كل لهجة على حدة فانهم لم يفعلوا ذلك لعدم الحاجة اليه من ناحية ، ولصعوبة ذلك - حتى فى العصر الحديث - من ناحية ثانية ، يقول نفس الباحث فى موضع آخر « أما الكلام اليومي فى البيت والسوق والمحادثة العابرة فما أشق ما تستخرج منه القواعد ، حتى لو تم تسجيله بأدوات التسجيل الحديثة ، لأن هذا الكلام بعيد كل البعد عن الاضطراب والاستمرار ، فقد تجدد فيه الجملة الناقصة ، والجملة التى حذف بعضها ، والجملة التى عدل صاحبها عن اكمالها .. الخ .. فلهذا السبب والأسباب تعود الى المحافظة على القرآن الكريم عدل النحاة عن استنباط النحو (وقواعد التصريف) من الكلام العادى (أى من اللهجات المختلفة) وكان عليهم أن يلجئوا الى لغة الأدب لأنها لغة القرآن الكريم والحديث والشعر » ، أما ما يدعى عليهم من اغفال عنصر التطور فإن اللغات لا تتغير صيغها بين يوم وليلة ، وإنما يحتاج هذا التطور الى آماذ طويلة حتى تظهر عناصره الحقيقية بالتسجيل ، وإذا كان البحث قد أثبت أن الفترة التى أسماها النحاة بعصور الاحتجاج تشكل مرحلة متميزة فى حياة العربية فإن على من يدعى خلاف ذلك أن يثبت مظاهر التطور التى حدثت فى هذه الفترة ، وقد أغفلها النحاة أو تجاهلها ، وكم كان

النحاة على قدر كبير من الدقة عندما لاحظوا أن هناك بعض مظاهر الاختلافات اللهجية التي كانت تبدو عند استخدام بعض القبائل للغة الأدبية المشتركة قد بدأت في التلاشي تأثراً بالقرآن الكريم ، وهذا يؤكد دور الكتاب الكريم في وحدة العرب لغوياً بعد أن وحدهم الاسلام عقدياً وسياسياً يقول سيبويه عند الحديث عن خبر ما النافيه للجنس «وبنو تميم يرفعون بها الا من عرف كيف هي في المصحف» (٥٥) ، وتعني هذه العبارة أن التميميين كانوا يتخلون عن عادتهم اللغوية في الرفع تأثراً بالقرآن ، وما يصدق على هذه الظاهرة يصدق على غيرها في مجالي النحو والتصريف ، مثال ذلك أن رؤية ، وهو تميمي عاش في فترة الاحتجاج كان يستخدم صيغاً تخلى فيها عن عادة بنى تميم في اكمال اسم المفعول من الاجوف واويا كان أم يائيا (٥٦) ، وكما سجل النحاه هذا الاتجاه التوحيدى فقد سجلوا أيضا بعض مظاهر الخروج عن اللغة المشتركة — أى الاتجاه المضاد — عندما لاحظوا خروجاً عن الصيغ المستعملة في هذه اللغة المشتركة قرب نهاية فترة الاحتجاج ، وهذا هو الكسائي النحوى القارىء (م سنة ١٨٩ هـ) يضع للمرشيد كتاباً يسجل فيه مظاهر الخروج تلك ، وقد كانت في الأغلب الأعم متعلقة بالصيغ الصرفيه التي بدأت ترحف على اللغة المشتركة (٥٧) .

الدرس الصرفى بين الوصفية والمعيارية .

سبق أن ذكرنا أن النحاة والصرفيين العرب قد اتبعوا أسساً أقرب ماتكون الى المنهج الوصفى بمعناه الحديث ، فهم قد سجلوا الظواهر اللغوية وصنفوها ثم جردوا القواعد العامة التي تخضع لها صيغ المفردات وأبنيتها ، ولا يقدح في هذا المنهج أن تتخذ هذه القواعد وسيلة لتعليم اللغة خصوصاً اذا فسدت السلائق نتيجة لاختلاط العناصر غير العربيه بالعرب ، ويؤكد هذا المعنى بعض الباحثين المحدثين اذ يقول « أما وظيفة علم اللغة الوصفى فهي أساساً وضع الاسس والمعايير التي تقبل التطبيق على مادة اللغة كلها ، وكذلك وصف اللغات كل على حدة بدقة ، ومن الممكن أن نستخلص من هذه الدراسات الوصفية أسساً مفيدة ومناهج تساعد

في تعليم اللغة وتعلمها اذا أريد توجيه الاعمال الوصفية للنفع بدقة
وذكاء (٥٨) • وهذا هو عين ما فعله العلماء العرب •

انه لاتعارض مطلقا بين المنهجين الوصفى والمعارى ، على أن
يكون الاول وسيلة للثانى ، فاذا كانت مهمة عالم اللغة هى الوصف
والتحليل وتجريد القواعد الكلية من المفردات ، فان مهمة معلم
اللغة هى استخدام المعايير والقواعد في تعليم أصحاب اللهجات
المختلفة للغة المشتركة التى تكون قد اتخذت أساسا للوصف عند
عالم اللغة ، وقد يكون الغرض هو تعليم الاجنبى للغة غير لغته ،
وقد وضع اللغويون العرب هذا الهدف الاخير نصبأعينهم « ليلحق
من ليس من أهل اللغة العربية بأهلها في الفصاحة » (٥٩) •

ان المنهج الوصفى ليس من مبتكرات العصر الحديث كما قد
يظن ، فقد استخدمه الهنود في وصف لغتهم (٦٠) ، كما استخدمه
العرب في بحوثهم النحوية والصرفية كما رأينا • أما الذى يرجع حقا
الى منجزات العصر الحديث فهو التمييز بينه وبين غيره من المناهج ،
وقد كان الفضل في ذلك يرجع الى رائد علم اللغة الحديث (دى سوسير)

لقد أوضح البحث الحديث أن العلاقة بين هذه المناهج هى
علاقة التضافر وليست علاقة التناقض، أى أن البحث اللغوى سواء
كان تاريخيا أم مقارنا أم معياريا لابد أن يسبقه ويؤدى اليه بحث
للغة على المستوى الوصفى البحث ، فباحث اللغة التاريخى لابد أن
يقسم حياة اللغة الى مراحل يصف نظام اللغة في كل منها وصفا
دقيقا ، ثم يقارن بينها ليصل من ذلك الى بيان التغيرات التى اعترتها
في الاصوات أو الصيغ أو التراكيب ، وكذلك الباحث المقارن لا يبدأ
الخطوة الاولى في المقارنة الا بعد الانتهاء من وصف نظم اللغات
التي يريد المقارنة بينها ، أما معلم اللغة الذى يبحث عن معايير
الخطأ والصواب ليعصم السنة الناس من الزلل ويعلم اللغة لمن ليس
من أهلها فان عمله هذا لابد أن تسبقه دراسة وصفية سواء قام
بهذه المهمة بنفسه أم أخذ ذلك عن غيره ممن تخصص في هذا الوصف،

وقد أجمل « ماريوباي » هذه الحقيقة التي فصلناها في قوله « ان علم اللغة الوصفى ليشكل ، بل ويجب أن يشكل الاساس للدراسات اللغوية » (٦١). سواء أكانت هذه الدراسات تاريخية أم مقارنة أم معيارية وقد أشار بعض الباحثين العرب الى شيء من هذا عندما ذكر « أن طبائع الامور تفرض على باحث اللغة التاريخي أن يعتمد على المنهج الوصفى لأن التاريخي بكل بساطة يتضمن وصف أكثر من مرحلة زمنية » (٦٢)

الدرس الصرفي وعلم اللغة الحديث *

قبل أن نتناول الدرس الصرفي في اطار علم اللغة الحديث فاننا نؤكد أن علم التصريف عند الغربيين ليس وليد العصر الحديث ، اذ عرفته أوروبا منذ القرن الثاني قبل الميلاد على يد « ديانسيوس تراكس » (٦٣) الذي جملة جزءا من علم القواعد Grammar ومنذ ذلك التاريخ فان مسائل التصريف الخاصة ببنية الكلمات ومسائل النحو الخاصة بوضع الكلمات ونهاياتها في اطار الجملة تعالجان معا ، ويطلق على كليهما نفس الاسم * وقد كان الهدف من هذا العلم ولايزال هو تعليم اللغة الفصحى لأبنائها « ممن يتحدثون بلهجات مختلفة » أو لغير أبنائها « ممن يتحدثون بلغات أخرى » ، وهناك فرق جوهري بين صنيع النحاة العرب من ناحية والنحاة الاغريق وخلفائهم من الرومان من ناحية ثانية ، يتمثل في أن العلماء العرب قد أستنبطوا قواعدهم من لغة كان يتحدثها الناس بالفعل وقت تسجيل هذه القواعد ، أما الرومان والاغريق فقد قاموا بكتابة « قواعد نحوية للغتين اليونانية واللاتينية ، وكانت كلها تتحدث عما ينبغي أن يكون بدلا من وصف ما هو كائن ، فحاولوا أن يخضعوا اللغة لقوانين وضعية » مع أن اللغة الدارجة في ذلك الوقت كانت تختلف اختلافا بينا عن اللغة الفصحى وعما تتادى به القوانين النحوية ، وهذا الاختلاف ثابت بالدليل الكتابي » (٦٤) ، ويعرف هذا النوع من الدراسة باسم « علم الصرف التقليدي أو التعليمي » ويعتبر جزءا من النحو بمعناه العام * والى جانب هذا الاتجاه التقليدي في

الدرس اللغوى فقد ظهرت منذ مطلع القرن التاسع عشر اتجاهات أخرى كانت فاتحتها تلك الدراسة التى قام بها السير وليام جونز (١٨٧٩) وكشف فيها عن أوجه الشبه بين اللغة السنسكريتية «الهندية القديمة» وبين اللغات اليونانية واللاتينية والجرمانية والكلمية ، وأعلن فيها عن اعتقاده بأن هذه اللغات قد انحدرت جميعا من أصل واحد ، وقد كانت هذه الدراسة بمثابة الدليل أو الريادة للمنهج المقارن الذى أخذ يحتل عالم الدراسات اللغوية طوال المائة عام التالية أو أكثر (٦٥). وقد ظهر المنهج التاريخى فى نفس هذه الحقبة ، وكان اللغوى الدانمركى « راسك » أول من طبق منهج البحث التاريخى على اللغة الألمانية (٦٦) ثم اكتملت أصول هذا المنهج بما كتبه كل من «فرانس بوب وياكوب جريم» ولم يعد النحو والتصريف فى نظر هؤلاء كما كان من قبل ، قواعد معيارية يفرضها النحاة ، وإنما صار ادراكا للعلاقات اللغوية ووصفا لها على أسس تاريخية مقارنة ، يقول « راسك » فى مقدمة كتاب له عن اللغة الايسلندية « ان النحو لايفرض علينا كيفية تكون الكلمات وإنما يصف لنا كيف تتكون هذه الكلمات وكيف تتغير» (٦٧) . وفى القرن العشرين تخلت البحوث اللغوية التى تعتمد على المنهجين التاريخى والمقارن عن مكانتها المسيطرة التى اكتسبتها فى القرن التاسع عشر لتفسح المجال أمام البحث اللغوى الذى يعتمد على الوصف وحده وكان « فرديناند دي سوسير» هو رائد الحلبة فى هذا المجال اذ فرق بطريقة حاسمة

بين وصف النظام اللغوى فى فترة زمنية محددة Synchronie وبين وصفه فى فترات زمنية مختلفة Diachronie أى بين المنهج الوصفى الذى تتسم فيه اللغة بالثبات والمنهج التاريخى الذى تخضع فيه اللغة للديناميكية والتغير ، ومنذ ذلك الحين أصبح ينظر الى اللغة باعتبارها نظاما من العلاقات الداخلية ، أى أنها بناء متكامل ، أو تركيب Structure لايتستطيع لبننة من لبناته العمل بمفردها وإنما يعمل كل منها فى اطار النظام العام للغة ، وتسرى علاقات التركيب هذه على الالفاظ كما تسرى على المعانى سواء بسواء (٦٨) ،

ومنذ ذلك الحين أصبح ينظر الى النظام الصرفي المتعلق ببنية الكلمات باعتبارها نظاما فرعيا يندرج مع غيره من النظم « النظام الصوتي ، النظام التركيبي، النظام الدلالي» تحت نظام أشمل هو نظام اللغة ، وقد أصل اللغويون اللاحقون ماذهب اليه « دى سوسير» وأضافوا اليه ، بيد أن نقطة الانطلاق كانت النظر الى اللغة باعتبارها بناء منتظما أو تركيبا لايمكن لاحدى لبناته أن تستقل عن الاخرى وقد عرف المذهب الذى يحلل اللغة على هذا الاساس باسم المذهب التركيبى أو البنىوى Strukturalismus وعلى الرغم من تأثر التركيبين جميعا بدى سوسير الا أنهم اختلفوا الى حد ما فى تطبيق مبادئه ومن ثم ظهرت المدرسة التركيبية الاوربية والمدرسة التركيبية الامريكية (٦٩) وفى اطار هذا المذهب البنىوى الذى غلبت عليه فى البداية النواحي الشكلية ظهرت اتجاهات أخرى فى البحث أهمها الاتجاه التحويلي والاتجاه التاجمى (٧٠) ، وسنحاول تطبيق أهم هذه الاتجاهات على النظام الصرفي فى اللغة العربية لنرى الى أى مدى يمكننا الاستفادة منها ، وسيكون هذا موضوع الجزء التطبيقى من البحث الذى نأمل أن ننشره فى العدد القادم ان شاء الله

د. عبد الفتاح البركاوى
مدرس أصول اللغة
بكلية اللغة العربية بالقاهرة

هوامش البحث

- (١) ابن جنى ، الخصائص ٣٤/١ ، وانظر تعريفات أخرى للنحو في الاقتراح للسيوطي (تحقيق أحمد قاسم) ، ص ٢٩ وما بعدها .
- (٢) أنظر شرح الشافية بن الحاجب ٦/١ هـ ١ .
- (٣) أنظر مفاتيح العلوم للخوارزمي ص ٣٠ وما بعدها ، وقارن بهاتلنا من قضية الاعراب في العربية الفصحى المنشور في مجلة كلية اللغة العربية بالمتوفية العدد (١٩٨٢) ص ٥٤٩ .
- (٤) أنظر في آراء العلماء حول دلالة العلامات الاعرابية على المعاني النحوية مقالنا السابق ص ٥٤٨ - ٥٦٦ .
- (٥) الكتاب لسيبويه ٣١٥/٤ (ط . بولاق) ولعل المقصود بالفعل هنا الميزان الصرفي .
- (٦) ممن يرى هذا العلامة الرضى في شرح الشافية (ج ١ ص ٦) اذ ذكر أن التصريف على ما حكى سيبويه عنهم : « هو ان تبني من الكلمة بناء لم تبنيه العرب على وزن ما بنته ثم تعمل في البناء الذي بنته ما يقتضيه قياس كلامهم » .
- ونلاحظ أن سيبويه عندما تحدث عن هذا القسم من التصريف قد خصه بالمعلل الذي لم يرد الا نظيره الصحيح فاطلق الرضى هنا ما قيده سيبويه هناك ، وقد سبق ابن جنى الرضى في هذا الاطلاق وأسمى هذا الضرب « مسائل التصريف » وهي التي عرفت عند المتأخرين « مسائل التمارين » ، عندما ذكر أن ذلك عنده على ضربين : أحدها الإدخال لما تبينه في كلام العرب واللاحق له به ، والآخر التماسك الرياضة به والتدريب على الصنعة فيه . الأول نحو قولك في جعفر من ضرب ضرب ومثل جبرح ضرب . * والثاني نحو قولك في مثل فيعمل من شويت شيبوي الخ . . . » أنظر الخصائص ١٦/٢ .
- وقد تابع الرضى في فهمه لكلام سيبويه من المحدثين الاستاذان عبد الله أمين وإبراهيم مصطفى في خاتمتهم لتتقيق كتاب المنصف لابن جنى ، أنظر ج ٣ ص ٢٧٣ ، كما تابعه أيضا استاذنا الدكتور محمد البنا في مقاله عن علم التصريف ، موضوعه تطوره ، المنشور بمجلة الأزهر ج ٨ (١٩٨١) ص ١٤١٥ .
- (٧) على النجدي ناصف ، سيبويه ، امام النحاة ص ١٧٥ .
- (٨) ابن جنى ، المنصف شرح تصريف المازني ٤/١ .
- (٩) قلت ومن هذه المعاني اختلاف صيغة الفعل للدلالة على الزمن في الماضي والمضارع والامر ، أو ما يلحق به من تغيير ناجم عن اتصاله بالضمائر المختلفة .
- (١٠) المجتمع في القصر يف ٣٢/١ ، ٣٣ .
- (١١) أنظر في ذلك مثلا منار السالك الى أوضح المسالك ٣٧١/٢ .
- (١٢) كانت صياغة هذه الابنية في البداية مقصورة على أعتلات ثم توسم فيها فشمملت الصحاح كما اشرنا الى ذلك من قبل أنظر في هذه

- المسائل : سيبويه ، الكتاب ٢/٣٩٢ - ٣٩٧ ، البرد - المتعصب
 ١/٢٩٨ ابن جنى ، المنصف شرح تصنيف المازنى ٢/٢٤٢ - ٢٩٨ .
 « وقد ذكرت في الفن المسائل التى أوردها المازنى في تصنيفه » ابن
 عصفور المتعصب ٢/٧٣١ ، ٧٧٣ .
 (١٣) ابن جنى ، الخصائص ٢/٤٨٧ .
 (١٤) مثال ذلك العبارة المفترضة التى ذكرها البرد في المتعصب (١/١٦٠)
 « الضارب الشائم المكرم العطية درهما القاتم في داره أخوك سوطا
 أكرم الأكل طعامه غلامه زيد عمرا خالد بكرا عبد الله أخوك » .
 (١٥) ابن جنى ، المنصف ٢/٢٤٢ .
 (١٦) يتضمن هذا القسم التقسيم الشكلى للسكلم العربية الى اسم وفعل
 وحرف ، كما يشهل أحرف الزيادة التى تدل على النوع (علامات
 التذكير والتأنيث) أو العدد (المفرد - المثنى - الجمع) وما أشبه
 ذلك .
 (١٧) ابن مضاء ، الرد على النحاة (تحقيق محمد البنا) ص ١٣٥ .
 (١٨) السابق ص ١٣٧ .
 (١٩) انظر مقالة « كمال بشر » من مفهوم علم الصرف ، في مجلة مجمع
 اللغة العربية ج ٢٥ (١٩٦٩) ص ١١٢ .
 (٢٠) تسمح الباحث وأجاز أن يبحث الموضوع بمنظور تاريخي انظر
 ص ١١٤ من البحث السابق .
 (٢١) المطبوعة من أكثر معاني صيغة الافعال ورودا ولها معان آخر منها
 الطلب والتشارك والمبالغة ، انظر أمثلة مختلفة لهذه المعاني في
 « شذأ العرف » للحلاوي ص ٢٨ .
 (٢٢) انظر مجلة مجمع اللغة العربية ج ٢٥ ص ١٢٥ - ١٣١ .
 (٢٣) الباحث المشار اليه هو الدكتور أحمد محمد عبد العزيز كشك وذلك
 في مثاله المنشور بحولية كلية دار العلوم (العدد التاسع ١٩٨٧)
 تحت عنوان « قضايا صرفية » .
 (٢٤) انظر في أسباب ترك معالجة الحروف وما أشبهها من الأسماء
 الجاهدة والافعال غير المنصرفة ، ابن جنى ، المنصف ١/٧
 (٢٥) حولية كلية دار العلوم عدد ٩ (١٩٧٨) ص ٥٧ .
 (٢٦) السابق ص ٦١ .
 (٢٧) انظر ذلك كمال بشر علم اللغة العام ، الاصوات ص ٨٣ .
 (٢٨) هذا هو تعريف النحويين كما ذكر ابن عصفور في المتعصب ١/٤٢
 (٢٩) ابن جنى ، الخصائص ٢/١٣٤ .
 (٣٠) انظر نزعة الطرف في علم الصرف للميدانى (تحقيق السيد درويش)
 ص ٧٦ وقارن بالتهانوى ، كشف اصطلاحات الفنون ٤/١٤٠ وما
 بعدها ، والحلاوي ، شذأ العرف ص ٥٤ .
 (٣١) هذا على مذهب البصريين الذين يعتبرون المصدر وليس الفعل
 أصلا للمشتقات .
 (٣٢) المنصف ، شرح تصنيف المازنى ١/٢٤ وقد مثل ابن جنى في ص ٢
 من شرحه المذكور بها يجعله مرادفا للاشتقاق إذ ذكر « وقد يؤخذ
 جزء من اللغة كبير بالقياس ولا يوصل الى ذلك الا من قبيل التعريف
 وذلك نحو قولهم : أن المضارع من فعل لا يجيء الا على يفعل بضم
 العين .. الخ » ..

(٣٣) المنصف ٧/١ .

(٣٤) للتصريف كما للاستقاق معنيان أحدهما على الآخر على وقد سبق أن أشرنا الى ذلك فيما يتعلق بالاستقاق أما التصريف فتعد كقائما الجملوى مؤونة ذلك اذ قال في شذا العرف (ص ٣) : الصريف اصطلاحا بالمعنى العملى تحويل الاصل الواحد الى امثلة مختلفة لعان مقصودة لا تحصل الا بها احوال ابنية الكلم التى ليست باعراب ولا بناء (٣٥) انظر ما سبق ص ٧٤ .

(٣٦) الجملوى ، شذا العرف ص ٥٥ ، وقد اضاف الى هذه السبعة تصرفات الفعل الثلاثة ، الماضى والمضارع والامر وجعل بذلك المشتقات عشرة انواع .

(٣٧) الجمود نوعان : جمود انصيفة مفردة يمثل عسى وليس ، وجمود يعترى بمض الصيغ فى تركيب معين ، وقد اطلق بعض الباحثين على هذا النوع اسم الجمود الاسلوبى فى مقابل الافرادى (انظر حوليات كلية دار العلوم عدد ٩ - ١٩٧٨ ص ٥٦ ، وقد اشار الجرد فى المقتضب الى هذا الجمود الاسلوبى فقال : كل ما لزمه شىء على معنى لم يتصرف لانه ان تصرف بطل ذلك المعنى وصار بهنزة الانفعال التى تجرى على اصولها ولم يدخلها من المعنى اكثر من ذلك ، ومن هذا صيغة « ما أفعله » انظر المقتضب ١٧٥/٤ .

(٣٨) انظر فى هذه الصفات وهذلولاتها كتابنا منخل الى علم اللغة الحديث ، وقارن بالمراجع التى تكرر هناك .

(٣٩) انظر فى معنى العلم المضبوط

J. Lyons, Einführung in die moderne Linguistik, S. 1

وقارن بتمام حسان ، الاصول ص ١٣ .

(٤٠) انظر فى تفصيل هذه المراحل

I. Imhasly, Konzpte der Linguistik, S-21 f.

(٤١) انظر ابن الانبارى ، الانصاف ، المسألة الاربعون وما بعدها ، وقارن بالاصول لتمام حسان ص ٧٥ (ط . الدار البيضاء) .

(٤٢) انظر كتابنا منخل الى علم اللغة الحديث ص ٨١ .

(٤٣) عبد الرحمن ابوب ، اصوات اللغة ص ٢ ، وانظُر تعريفات اخرى للمنهج أوردها استاذنا الدكتور عبد الله ربيع فى مقاله « من ملامح المنهج العلمى عند علماء العربية » ص ٦ .

(٤٤) لهذا المنهج دعابتان اساسيتان هما : تحديد الزمان والمكان وربما اضيف الى ذلك تحديد البيئة الاجتماعية او المستوى اللغوى كالفصحى او اللهجة .

(٤٥) يطلق على البحث اللغوى الذى يتبع طريقة المقارنة اسم « علم اللغة المقارن » والذى يتبع المنهج التاريخى اسم « علم اللغة التاريخى » أما الذى يتبع المنهج الوصفى (دون نظر الى الناحيتين السابقتين) اسم « علم اللغة الوصفى » وهو الذى يراد الآن من علم اللغة عند الاطلاق .

(٤٦) كان محمود حجازى فيما نعلم هو اول من اضاف هذا المنهج (انظر له منخل الى علم اللغة ص ٢٧) علم اللغة العربية ص ٤٨ وقد تبعه كل من البدرأوى زهران مقدمة فى علوم اللغة ص ١٧٧ ، واحمد سليمان ياقوت ، فى علم اللغة التقابلى ص ٧ .

(٤٧) محمود جازي ، مدخل الى علم اللغة ص ٢٧ ويختلف معه في النقطة الأخيرة أحمد سليمان ياقوت اذ يرى أن علم اللغة التقابلي خاص بلغتين لاتنتميان الى ارومة واحدة كالفرنسية والعربية ، انظر للباحث الآخر في علم اللغة التقابلي ص ٧ *

(٤٨) ماريوباي ، أسس علم اللغة ص ٣٦ .
(٤٩) وذلك كما فعل توفيق شاهين في كتابه « علم اللغة العام » ص ٢٢ حيث اضاف الى المناهج أخرى ثلاث هي : منهج الملاحظة الاستقرائي ، والمنهج الآلي ، والمنهج التجريبي ، لها صديقنا وأستاذنا الدكتور شعبان عبد العظيم فقد جعل كلا من الملاحظة والاستقراء منهجان مستقلان و اضاف الى ما ذكره شاهين المنهج المعياري ، انظر شذرات في علم اللغة ص ٢١ - ص ٢٦ .

(٥٠) انظر في الخصائص اللغوية لهذه المرحلة وغيرها من مراحل تطور العربية . F. Fischer, Grundriss der arabischen philologie, S. 76 .
ويقصد بالمرحلة السابقة العربية المبكرة ، أي عربية النكشوش ، وبالمرحلة اللاحقة مرحلة العربية الكلاسيكية التي تبدأ من منتصف القرن الثاني الهجري في الحاضرة ، والقرن الرابع في البداية .

(٥١) نقلا عن الاقتراح للسيوطي ص ٥٦ .

(٥٢) الخصائص ص ٥/٢ .

(٥٣) يقصد بالنصاء ما يشمل الصرغين .

(٥٤) تمام حسان . العربية معناها ومبناها ص ١٤ .

(٥٥) الكتاب ٨/١ ، والبرد - المقتضب ١٨٨/٤ ، وابن يعيش شرح

الفصل ١١٤/٢ .

(٥٦) انظر الديوان « مجموع أشعار العرب » ص ١٤ ، ١٨ (خوف)

و ص ٢٧ (مبيت) .

(٥٧) يوجد الى جانب الخروج من الصيغ الموروثة حوالى سبعة امثلة

تتعلق بابدال بعض الحروف ، أي بالجانب الصوتي لا الصرفي ، انظر

كتاب ما تلحن فيه العلوم للكسائي الذي نشره عبد العزيز اليميني في

القاهرة سنة ١٣٤٤ هـ .

(٥٨) ماريوباي أسس علم اللغة ص ٢٥٤ .

(٥٩) ابن جنى الخصائص ص ٣٤/١ .

(٦٠) ماريوباي ، أسس علم اللغة ص ٢٣٨ .

(٦١) ماريوباي أسس علم اللغة ص ٢٣٨ .

(٦٢) كمال بشر مفهوم علم الصرف . مقال منشور في مجلة

مجمع اللغة العربية ص ٢٥ سنة ١٩٦٩ ص ١٣١ .

(٦٣) انظر في جهود هذا العالم Handbuch der Linguistik, S. 440

(٦٤) ماريوباي لغات البشر ص ٣ .

(٦٥) ماريوباي أسس علم اللغة ص ٢٣٢ وقارن بالسعران علم

اللغة ص ٣٦١ .

(٦٦) Jankowski, the neogrammeriens, P. 76

(٦٧) انظر كتابنا مدخل الى علم اللغة الحديث ص ٦٧ .

(٦٨) السابق ص ٧٢ .

(٦٩) انظر في تفصيل اعمال هذه المدارس .

Hilbig, geschichte der neueren sprachwissen - schaft, S. 33 ff.

(٧٠) انظر في ملامح هذه الاتجاهات كتابنا السابق ص ٨٠ .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

من بلاغة القراءات
د/ فتحي فريد
أستاذ البلاغة المساعد

مقدمة

الحمد لله الذى علم بالقلم ، علم الانسان ما لم يعلم ، والصلاة والسلام على رسولنا محمد صلى الله عليه وسلم الذى أيدته الله بالقرآن الكريم أكبر المعجزات وأيقاها على مر العصور وكر الدهور وعلى آله وصحبه ومن تبعه وبعد :

فقد كتب الله لقرآنه من دون كتبه بقاء الى الابد وصوناً من العبث وتنزيهاً عن النقص والزيادة ، وكان من عوامل ذلك : طريقة رسمه للقرآن رسمه الخاص به ، وطريقة أدائه فله الاداء المتميز ، ومن سمات هذا الاداء تواتر أكثر من وجه على قراءته فيما يعرف بالقراءات القرآنية التى تلقاها الرسول صلى الله عليه وسلم عن ربه . واذا كان رجال علوم القرآن والقراءات قد أوفوا القراءات نصيبها من العناية والرعاية فانهم لم يفصلوا القول فى منزلتها من الاعجاز القرآنى مكتفين بإشارتهم الى مدخليتها فى اعجاز القرآن البلاغى من ناحية الایجاز الذى يجعل كل قراءة كأنها آية وقد ألقنا فى كتابنا : « الاعجاز والقراءات » (١) الى أن فى القراءات القرآنية من الحكم والأسرار ما يجعلها فى مقدمة وجوه الاعجاز القرآنى ، ولما كان الاعجاز البلاغى يمثل أظهر الوجوه وأهمها لتمثله فى جميع سور القرآن وآياته فانا نضع يد القارئ فى هذا البحث على ملامح بلاغية فى كلام رب العزة تتولد من القراءات القرآنية لا على وجه العد والحصر وانما كخطوة ينبغى أن تتبعها خطوات وكسبيل ينبغى

موالاة السير فيه خدمة لكلام الله وكشفا لوجوه حسنة وتجلية
لاعجازه وقد بدأنا كلامنا في هذا المبحث عن علم القراءات من جهة
فائدته وواضحه وكونه توقيفيا لا مجال للعقل أو الرأي فيه ، وعن
ثمرة التجويد في ابراز محاسن الالفاظ ، وروعة التراكيب بمعانيها
الظاهرة والمكتونة مما يزيد الناس تعلقا بكلام الله ويجذبهم اليه ،
ويستهوئ أفئدتهم اليه ، ويحببهم في دين الله مبرزين أن القراءات
والتجويد يعدان في مقدمة السبل التي حفظ بها الله كتابه من التغيير
ومن عبث العابثين ، واستشهدنا لمكانة التجويد في ابراز المعاني
والأسرار لكلام الله « بالوقف والابتداء » وذكرنا أنه من ألصق
أحكام التجويد صلة بموضوع « الفصل والوصل » مستنتجين من
ذلك أن البلاغة ينبغي أن تدرس بموازرة التجويد والقراءات ، وأن
المجود للقرآن المرتل له على نحو يملك على السامعين أفئدتهم هو
الذي يكون ملما بموازين البلاغة ومحيطا بدروسها ، ثم ذكرنا بعد
ذلك عددا من الفنون البلاغية التي تتولد عن القراءات وذلك على
وجه الاستشهاد وليس على وجه الحصر مثل : المبالغة والخبر والانشاء
والالتمتات والفصل والوصل والتقديم والتأخير والافراد والجمع
والقلب والايجاز والمجاز .

وانتهى البحث بالاشارة الى ما للقراءات من أثر غير قليل في
الوقوف على الاعجاز البلاغى للقرآن ، ودعوة الباحثين في القرآن
وعلموه الى أن يولوا ذلك الجانب الهام عنايتهم واهتمامهم بصبر
وأناة حسبة لله وخدمة للقرآن الكريم .

علم القراءات •

هو علم يعرف به كيفية النطق بالكلمات القرآنية وطريق أدائها
اتفاقاً واختلافاً مع نسبة كل وجه لقائله • وهو جمع قراءة بمعنى :
وجه مقروء به • فموضوع هذا العلم اذا : كلمات القرآن من حيث
النطق بها ، وكيفية أدائها •

وفائده في الوقاية من الخطأ في النطق بالكلمات القرآنية
وصيانتها من التحريف والتغيير ، والوقوف على ما يقرأ به أئمة
القراءة ، والتمييز بين ما يقرأ به وما لا يقرأ به •

لذلك كان هذا العلم من أشرف العلوم الدينية ، لتعلقه بالقرآن
الكريم • والقراءات من النقول الصحيحة والمتواترة عن علماء
القراءات الموصولة لسند برسول الله صلى الله عليه وسلم •

وواضح هذا العلم أئمة القراءة ، وقيل : أبو عمر حفص بن عمر
الدوري وأول من دون فيه : أبو عبيد القاسم بن سلام المتوفى
سنة ٢٢٤ هـ (٢) •

وقد نقل القرآن إلينا بلفظه ونصه كما أنزله الله على سيدنا
محمد صلى الله عليه وسلم ، ونقلت إلينا كيفية أدائه كما نطق بها
الرسول صلى الله عليه وسلم وفقاً لما علمه جبريل عليه السلام ،
وعلى الرغم من اختلاف الرواة الناقلين فإن كلا منهم ينسب ما يروييه
باسناد صحيح إلى الرسول عليه الصلاة والسلام (٣) •

فالقراءات القرآنية كلها نزلت من عند الله على سيدنا رسول
الله صلى الله عليه وسلم ، لذلك لم يكن هناك مجال للعقل أو
للرأى فيها لأي شخص حتى النبي صلى الله عليه وسلم يرشد إلى
ذلك قوله تعالى :

« وما هو بقول شاعر قليلا ماتؤمنون • ولا بقول كاهن قليلا ماتذكرون • تنزيل من رب العالمين • ولو تقول علينا بعض الأقاويل لأخذنا منه باليمين • ثم لقطعنا منه الوتين • فما منكم من أحد عنه حاجزين • وأنه لتذكرة للمتقين • وأنا لنعلم أن منكم مكذبين • وأنه لحسرة على الكافرين وأنه لحق اليقين » (٤) •

وقوله سبحانه : « وإذا تتلى عليهم آياتنا بينات قال الذين لا يرجون لقاءنا ائت بقرآن غير هذا أو بدله قل ما يكون لى أن أبدله من تلقاء نفسى ان أتبع الا ما يوحى الى انى أخاف ان عصيت ربي عذاب يوم عظيم • قل لو شاء الله ما تلوته عليكم ولا أدراكم به فقد لبثت فيكم عمرا من قبله أفلا تعقلون » (٥) •

فاذا لم يكن في مقدور النبي صلى الله عليه وسلم ولا في استطاعته أن يبدل أو يغير شيئاً من القرآن الكريم فما ظنك بغيره ومن هو دونه منزلة وفصاحة وبلاغة •

« لا تبديل لكلمات الله ذلك هو الفوز العظيم » (٦) • وقد اختلف أكان نزول القراءات بمكة أو بالمدينة ؟

ف قيل : انها نزلت بمكة المكرمة بدليل قوله صلى الله عليه وسلم : « أقرأني جبريل على حرف واحد فراجعته فلم أزل أستزيده ويزيدنى حتى انتهى الى سبعة أحرف » فيدل هذا الحديث وغيره من الاحاديث الواردة في نشأة القراءات على نزول القراءات بمكة المكرمة منذ بدأ نزول القرآن على سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم •

وقيل : أنها نزلت بعد الهجرة وفي المدينة المنورة ، واستدل أصحاب هذا الرأي بالاحاديث الواردة في اختلاف الصحابة فيما بينهم بسبب سماعهم قراءات بحروف لم يتلقوها من الرسول صلى الله عليه وسلم وذلك كان بالمدينة لافي مكة : كحديث عمر بن الخطاب ، وهشام بن حكيم وأبى بن كعب « رضى الله عنهم » (٧) •

وقد رجح الدكتور محمد سالم محيسن الرأي القائل بنزولها

في مكة معللا بنزول معظم سور القرآن بمكة التي كان نزولها بالاحرف السبعة ولم يثبت بسند ضعيف ولا قوى أنها نزلت مرة ثانية بالمدينة ، فعدم نزولها مرة ثانية دليل على أنها عندما نزلت بمكة انما نزلت مشتملة على الاحرف السبعة (٨) •

وأرى أن نزول القراءات انما كان مصاحبا لنزول القرآن ، ولذلك أرجح أن بعضها مكي وبعضها مدني كآيات القرآن التي نزل بعضها في مكة وبعضها في المدينة •

أما « التجويد » فانه مصدر من : جود تجويدا ، والاسم منه الجودة ضد الرداءة يقال : جود فلان في كذا اذا فعله جيدا ، فهو عبارة عن الاتيان بالقراءة مجودة الالفاظ بريئة من الرداءة في النطق . ومعناه : انتهاء الغاية في التصحيح وبلوغ النهاية في التحسين •

وذكر « ابن الجزرى » أنه لما كان واجبا على المسلمين أن يفهموا معانى القرآن وأن يطبقوا قوانينه وحدوده وأحكامه فانه من الواجب عليهم أن يهتموا بالقرآن بتصحيح ألفاظه واقامة حروفه على الصفة التي تلقوها من أئمة القراءة المتصلة بالنبى صلى الله عليه وسلم (٩) •

فالتجويد يبرز محاسن الالفاظ وجمال وقعها ، وروعة التراكيب بمعانيها الظاهرة والمكتونة ولذلك يصفه «ابن الجزرى» بأنه : حلية التلاوة ، وزينة القراءة ، وأنه اعطاء الحروف حقوقها ، وترتيبها مراتبها ، ورد الحرف الى مخرجه وأصله ، والحاقه بنظيره ، وتصحيح لفظه وتلطيف النطق به على حال صيغته ، وكمال هيئته ، من غير اسراف ولا تعسف ولا افراط ولا تكلف ، والى ذلك أشار النبى صلى الله عليه وسلم بقوله : « من أحب أن يقرأ القرآن غضا كما أنزل فليقرأ قراءة ابن أم عبد » يعنى سيدنا عبد الله بن مسعود رضى الله عنه ، وكان قد أوتى حظا عظيما في تجويد القرآن وترتيبه وتحقيقه كما أنزله الله تعالى (١٠) •

واذا كانت القراءات توقفنا على المعانى المتعددة والعجيبة لكلام الله حتى بعدها بعض العلماء وجها من وجوه الاعجاز القرآنى (١١)

فان تجويد القرآن يبرز معانيه ، ويظهر بلاغة عباراته بما يكون له الإثر القوي على سامعيه من العرب وغيرهم كما نرى ونسمع من وقت لآخر أن أفرادا هنا وهناك يعتنقون الاسلام مجرد سماعهم آيات متلوة ومجودة من كلام الله ويقول ابن الجزري في ذلك : « وهذه سنة اله تبارك وتعالى فيمن يقرأ القرآن مجودا مصححا كما أنزل تلتذ الاسماع بتلاوته ، وتخضع القلوب عند قراءته ، حتى يكاد أن يسلب العقول ويأخذ بالألباب ، سر من أسرار الله تعالى يودعه من يشاء من خلقه ، لقد أدركنا من شيوخننا من لم يكن له حسن صوت ولا معرفة بالالحن الا أنه كان جيد الأداء ، قيما باللفظ ، فكان اذا قرأ أطرب المسامع ، وأخذ من القلوب بالمجامع ، وكان الخلق يزدهمون عليه ، ويجتمع على الاستماع اليه آمم من الخواص والعوام ، يشترك في ذلك من يعرف العربية ومن لايعرفها من سائر الأنام مع تركهم جماعات من ذوى الاصوات الحسان ، عازفين بالمقامات والالمان لخروجهم عن التجويد والاتقان » (١٢) •

فابن الجزري كما رأينا يجعل تأثير القرآن في قلوب مستمعيه العربى وغير العربى والمسلم وغير المسلم ، لأدائه مجودا مرتلا على الصفة التى وصلت اليها عن النبي صلى الله عليه وسلم ، وليس لأدائه بصوت حسن على غير قواعد التجويد وضوابطه ، وبذلك ندرك سر عدم انتفاع كثير من المسلمين بهدى القرآن ممن لايتجاوز سماعهم له آذانهم ولايتعداه الى قلوبهم لأنهم يستمعون لمجرد صوت حسن ونغم جميل وليس لقرآن متلوموجود قال الله في شأنه : « لو أنزلنا هذا القرآن على جبل لرأيته خاشعا متصدعا من خشية الله » (١٣) •

القراءات والتجويد من عوامل حفظ الله للقرآن

يتفق العلماء على أن القراءات والتجويد من أهم السبل التى صان الله بها القرآن الكريم من التغيير وحفظه من عبث العابثين وذلك من دون الكتب السماوية الاخرى كالتوراة والانجيل اللذين حرفا وغيرا ، فهذا الفخر الرازى يذكر عند الكلام على قول الله تعالى : « انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون » (١٤) عددا من

الأمور التي ضمن الله بها حفظ كتابه من التغيير والتبديل ، بادئا كلامه في ذلك بسؤال عن سر اهتمام الصحابة رضوان الله عليهم بجمع القرآن مع تكفل الله بحفظه ، مجيبا على ذلك بأن جمعهم للقرآن كان من أسباب حفظ الله تعالى له ولذلك شرح الله صدرهم لجمعهم .

وعرض « الرازي » عددا من الآراء في تحديد السبيل أو السبل التي حفظ الله بها كتابه ذاكرا من ذلك : جهود علماء التلجويد والقراءات فيقول : واختلفوا في أنه تعالى كيف يحفظ القرآن؟ فقال بعضهم : حفظه بأن جعله معجزا مبينا لكلام البشر فعجز الخلق عن الزيادة فيه والنقصان عنه لأنهم لو زادوا فيه أو نقصوا عنه لتغير نظم القرآن فيظهر لكل العقلاء أن هذا ليس من القرآن فصار كونه معجزا كحاطة السور بالمدينة لأنه يحصنها ويحفظها . وقال آخرون : أنه تعالى صانه وحفظه من أن يقدر أحد من الخلق على معارضته . وقال آخرون : أعجز الخلق عن إبطاله وفساده بأن قبض جماعة يحفظونه ويدرسونه ويشهرونه فيما بين الخلق الى آخر بقاء التكليف . وقال آخرون : المراد بالحفظ : أن أحدا لو حاول تغييره بحرف أو نقطة لقال له أهل الدنيا : هذا كذب وتغيير لكلام الله تعالى حتى أن الشيخ المهيب لو اتفق له لحن أو هفوة في حرف من كتاب الله تعالى لقال له كل الصبيان : أخطأت أيها الشيخ وصوابه : كذا وكذا فهذا هو المراد من قوله تعالى : « وانا له لحافظون » .

ويخلص « الرازي » من ذلك الى تقرير أن هذا الحفظ لم يتحقق لغير القرآن من الكتب السماوية وذلك من أظهر وجوه الإعجاز القرآني « وأعلم أنه لم يتفق لشيء من الكتب مثل هذا الحفظ فانه لا كتاب الا وقد دخله التصحيف والتحريف والتغيير اما في الكثير منه أو في القليل وبقاء هذا الكتاب مصونا عن جميع جهات التحريف مع أن دواعي المحدثه واليهود والنصارى متوفرة على إبطاله وفساده من أعظم المعجزات » (١٥) .

وكذلك أشار « ابن الجزري » الى أن حفظ الله للقرآن من دون الكتب السماوية أمر خاص بأمة محمد صلى الله عليه وسلم حيث وكل

الله حفظ القرآن اليه ولم يكل حفظه اليهم كما وكل حفظ « التوراة » الى الربانيين والاحبار فدخلها التحريف والتبديل، ولذلك أورث الله حفظ القرآن من اصطفاه من خلقه تحقيقاً لقوله سبحانه : « ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا (١٦) » وما رواه ابن ماجه وأحمد والدارمي وغيرهم من حديث أنس رضى الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « ان لله أهلين من الناس ، قيل : من هم يارسول الله ؟ قال : أهل القرآن هم أهل الله وخاصته » (١٧) .

ويذكر « ابن الجزرى » كذلك أنه كان من اختصاص الله لهذه الأمة في مجال القرآن الكريم أن جعل الاعتماد في نقل القرآن الكريم على حفظ القلوب والصدور لا على حفظ المصاحف والكتب ، بخلاف أهل الكتاب الذين لا يحفظونه الا في الكتب ولا يقرأونه كله الا نظراً لا عن ظهر قلب ، وأن الله تعالى قد خص بحفظ القرآن من شاء من أهله ، ثم أقام له أئمة ثقات تجردوا لتصحيحه وبذلوا أنفسهم في اتقانه وتلقوه من النبي صلى الله عليه وسلم حرفاً حرفاً لم يهملوا منه حركة ولا سكونا ولا اثباتاً ولا حذفاً ولا دخل عليهم في شئ منه شك ولا وهم وكان منهم من حفظه كله ومنهم من حفظ أكثره ومنهم من حفظ بعضه .

فنخلص من كلام الفخر الرازى وابن الجزرى الى أن هناك أسباباً أقامها الله سبحانه وتعالى لحفظ كتابه من دون الكتب ومن هذه الأسباب : اتجاه بعض ممن اصطفاهم بحفظه لتجويد حروفه واتقان تلاوته وتعمد القراءات الواردة فيه والمنقولة عن النبي صلى الله عليه وسلم بالحفظ والدراية .

ولما كان الوجه الاظهر والاساسى لعجاز القرآن يتمثل في نظمه على هذا الوجه الذى جاء مابيناً لأساليب العرب وطرائق تعبيرهم وقد بلغ ذلك النظم من الدقة والاحكام الحد الذى ذكرمه بعض العلماء ان فصحاء العالم لو اجتمعوا على أن يضعوا في القرآن لفظاً مكان لفظ أو يقدموا أو يؤخروا لفظاً عن موضعه لما استطاعوا حيث يختل البناء ويفسد النظم (١٨) ، فان الالمام بالقراءات والتأمل في وجوه معانيها والاحاطة بأصول التجويد والعمل على تطبيقها مع

كلام الله من أهم ما يبرز روعة النظم القرآني ويوضح جماله ويظهر معانيه وأسراره وذلك مانراه من كون القراءات والتجويد مظهرا من مظاهر تجلية أسرار النظم الذي يعد الوجه الاساسى لاعجاز القرآن والذي ينظم القرآن في جميع سوره وآياته، وعلى هذا يجيء استشهادنا ببعض المواقف من القراءات لتبين مكانتها في حفظ كتاب الله من حيث حفظها لنظمه وابرازها لبلاغته وتجليتها لمعانيه .

ولسوف نتناول فيما يلي نماذج من التجويد والقراءات لتبين أثرها في ابراز روعة النظم القرآني وتجليه معانيه .

الوقف والابتداء .

جميع أحكام التجويد كما ذكرنا يؤدي تطبيقها على كلام الله عز وجل الى تجلية ما يشتمل عليه من معان وما يتضمنه من أسرار فيشدد تأثيره على النفوس وجذبه للأفئدة ، ومن هذه الاحكام : الوقف والابتداء .

والوقف هو : قطع الصوت على الكلمة زمنا ينتفس فيه عادة بنية استئناف القراءة اما بما يلي الحرف الموقوف عليه أو بما قبله ، ويأتى في رؤوس الآى وأواسطها ولا يأتى في وسط كلمة ولا فيما اتصل رسما ، ولا بد من التنفس معه (١٩) .

ويذكر « ابن الجزرى » اثر اتقان الوقف والابتداء في ابراز أسرار القرآن وتوضيح اعجازه فيقول : « لما لم يمكن القارئ أن يقرأ السورة أو القصة في نفس واحد ولم يجز التنفس بين كلمتين حالة الوصل بل ذلك كالتنفس في أثناء الكلمة وجب حينئذ اختيار وقف للتنفس والاستراحة ، وتعين ارتضاء ابتداء بعد التنفس والاستراحة ، وتحتم ألا يكون ذلك مما يخل بالمعنى ولا يخل بالفهم اذ بذلك يظهر الاعجاز ويحصل القصد ، ولذلك حض الأئمة على تعلمه ومعرفته كما روى عن على رضى الله عنه من أن الترتيل : معرفة الوقوف وتجويد الحروف ، وماروى عن بن عمر رضى الله عنهما أنه قال : لقد عشنا برهة من دهرنا وان أحدنا ليؤتى الايمان وتنزل

السورة على النبي صلى الله عليه وسلم فيتعلم حلالها وحرامها وأمرها وزجرها وما ينبغي أن يوقف عنده منها ، ومن ثم اشترط كثير من أئمة الخلف على الجيز أن لا يجيز أحدا الا بعد معرفته الوقف والابتداء (٢٠) .

وذكر الزركشي في البرهان أنه فن جليل يعرف به كيفية أداء القرآن ويترتب على تحقيقه فوائد كثيرة ، واستنباطات غزيرة ، وبه تتبين معاني الآيات ، ويؤمن الاحتراز عن الوقوع في المشكلات (٢١) .

ولما كانت لأحكام التجويد بصفة عامة ولا تقان الوقف والابتداء بصفة خاصة تلك القيمة في تجلية معاني القرآن وإبراز أسرارها رأينا ابن مجاهد المتوفى سنة ٣٢٤ هـ يلزم دارس الوقف والابتداء بالوقوف على بعض العلوم العربية والشرعية التي تعينه وتمكنه من الاتيان بالوقف في القرآن الكريم على الوجه الذي تتحقق معه الفوائد وتستنبط منه المعاني والأسرار فيقول : « لا يقوم بالتمام في الوقف الا نحوى عالم بالقراءات ، عالم بالتفسير والقصاص ، وتخليص بعضها من بعض ، عالم باللغة التي نزل بها القرآن (٢٢) » .

فمما يؤكد ضرورة المامه بعلم التفسير أنه اذا وقف على «...» فانها محرمة عليهم أربعين سنة «...» (٢٣) كان المعنى : محرمة عليهم هذه الدة ، واذا وقف على : « فانها محرمة عليهم » ، كان المعنى : محرمة عليهم أبدا ، وأن التيه أربعين فيرجع في ذلك الى التفسير . وكاستحباب الوقف على قوله سبحانه : «...» من بعثنا من مرقدنا « (٢٤) سورة يس : ٥٢ والبدء بقوله : « هذا ما وعد الرحمن » على ما قيل من أنه من كلام الملائكة . وأما احتياجه الى المعنى فمنه وجوب الوقف على قوله : « ولا يحزنك قولهم .. » والبدء بقوله : « ان العزة لله جميعا » (٢٥) .

فعدم الوقف يجعل قوله : « ان العزة لله جميعا » من قولهم وذلك غير حاصل لأنه من كلام الله تعالى ، ومثل ذلك ما استشهد به علماء البلاغة لوجوب الفصل عند عدم ارادة قصد الاشتراك في الحكم كقوله تعالى : « واذا خلوا الى شياطينهم قالوا انا معكم انما نحن مستهزءون . الله يستهزئ بهم ... » (٢٦) فلم يعطف : « الله يستهزئ بهم » على : « انا معكم » لأنه لو عطف عليه لكان من مقول

المنافقين وليس منه ، وكذا قوله تعالى : « وإذا قيل لهم لا تفسدوا في الأرض قالوا إنما نحن مصلحون • ألا أنهم هم المفسدون (٢٧) : » وكذا قوله : « وإذا قيل لهم آمنوا كما آمن الناس قالوا أنؤمن كما آمن السفهاء ألا أنهم هم السفهاء ولكن لا يعلمون (٢٨) » •

ومما يؤكد ضرورة المسامحة بعلم الفقه أن من لم يقبل شهادة القاذف وإن تاب فإنه يوجب الوقف على قوله تعالى : « ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا » (٢٩) . فإن كلمة (أبدا) تفيد التأييد مدى الحياة ، سواء تاب القاذف أو لم يتب ولا يوفق لفهم هذا المعنى إلا من وقف على مذاهب الأئمة المشهورين في الفقه الاسلامي (٣٠) •

وبالنظر في التقسيمات التي قسم علماء التجويد الوقف إليها نجد أنهم احتكموا في تلك التقسيمات الى المعنى مما يؤكد لنا أن الوقف والوصل في القرآن الكريم مرتبطان بالمعنى ارتباطا وثيقا ، فعندما يتم المعنى عند كلمة من القرآن يحدث (الوقف) . وحيثما لم يتم المعنى ويكون هناك ارتباط واتصال بين الجمل والكلمات يكون (الوصل) •

فالوقف يكون لازما على كلمة لو وصلت بما بعدها لأوهم وصلها معنى غير المراد ، وذلك كالوقف على (أغنياء) من قوله تعالى : « لقد سمع الله قول الذين قالوا ان الله فقير ونحن أغنياء » (٣١) • سورة آل عمران : ١٨١ فالوقف على كلمة (أغنياء) لازم لأن وصلها بما بعدها وهو قوله تعالى : « سنكتب ما قالوا » يوهم أنه من كلام اليهود وذلك باطل ، فإنها جملة مستأنفة سيقت تهديدا ووعيدا لليهود على اقتراحهم هذه المقالة الشنعاء ، أى سنحفظ ما قالوه في علمنا ونكتبه ولا نهمله وسنجازيهم عليه يوم القيامة لا محالة •

وجدير بالذكر أن ذلك يعد السبب لفصل جملة (سنكتب ••) عما قبلها كما قيل في الآيتين : « وإذا قيل لهم آمنوا •• ألا أنهم هم السفهاء » (٣٢) • « وإذا قيل لهم لا تفسدوا •• ألا أنهم هم المفسدون •• » (٣٣) • وكون وجوب الفصل لعدم قصد المشاركة في الحكم •

ومن الوقف اللازم الوقف على (قولهم) من قول الله : « ولا يحزنك قولهم » والابتداء بقوله تعالى : « ان العزة لله جميعا » لئلا يوهم أنه من قولهم وذلك باطل لأنه من كلام الله عز وجل •

وقد سمي ذلك الوقف لازما للزومه وتحتمه ، وليس معنى ذلك أنه لازم شرعا بحيث يعاقب الله القارئ لو ترك الوقف عليه ، بل ان لزومه لجودة التلاوة ، واحكام الأداء ، وظهور المعانى (٣٤) •

ويكون الوقف تاما اذا لم يكن للموقوف عليه تعلق بما بعده من حيث اللفظ أو المعنى ، وأكثر وقوعه في رؤوس الآي وانتهاء القصص كالوقف على « أولئك هم المفلحون » (٣٥) • التى ختم بها الحديث عن المتقين ، والابتداء بقوله : « ان الذين كفروا ... » (٣٦) • ولذلك قد يقع ذلك الوقف قبل انقضاء الفاصلة كالوقف على (أدلة) من قوله سبحانه : « وجعلوا أعة أهلها أدلة » (٣٧) حيث ينتهى حكاية كلام بلقيس ، ثم يأتى كلامه تعالى : « وكذلك يفعلون » كما يقع الوقف التام وسط الآية كالوقف على (جاءنى) من قوله تعالى : « لقد أضلنى عن الذكر بعد اذ جاءنى » (٣٨) حكاية لقول أبى بن خلف ثم يبتدىء بقوله تعالى : « وكان الشيطان للانسان خذولا » •

كما يقع الوقف التام بعد انتهاء الآية بكلمة كالوقف على : (وبالليل) من الآية التالية فى قوله تعالى : « وانكم لتمرون عليهم مصبحين وبالليل » (٣٩) ثم يبتدىء بقوله تعالى : « أفلا تعقلون » • والوقف على : (وزخرفا) من الآية التالية فى قوله تعالى : « وسررا عليها يتكئون وزخرفا » (٤٠) ثم يبتدىء بقوله سبحانه : « وان كل ذلك لا متاع الحياة الدنيا ... » وسمى بالوقف التام : لتماحه المطلق يوقف عليه ويبتدأ بما بعده •

ويكون الوقف كافيا بوقوعه على كلمة لا تعلق لها بما بعدها من جهة اللفظ ولها تعلق من جهة المعنى ، كالوقف على (نفوسكم) من قوله تعالى : « ربكم أعلم بما فى نفوسكم » (٤١) لأن الجملة التى بعدها : « ان تكونوا صالحين فانه كان للأوابين غفورا » جملة

مستأنفة لاموضع لها من الاعراب وقعت جوابا لسؤال نشأ عن الجملة قبلها • فانه تعالى لما أمر ببر الوالدين والاحسان اليهما وحذر من عقوقهما كان لسائل أن يسأل : اذا بدرت من الانسان بادرة أو وقعت منه نازلة فهل يكون ذلك من العقوق ؟ فأجيب بقوله تعالى : « ان تكونوا صالحين فانه كان للأوابين غفورا » أى ان تكونوا صادقين في البر بوالديكم والحنو عليهما ، والقيام بحقوقهما ، والبعد عن عقوقهما ، ثم بدرت منكم زلة في حقهما ، واستغفرتهم الله مما فرط منكم فان الله تعالى يقبل توبتكم ويغفر ما بدر منكم •

فقد ارتبطت جملة : (ان تكونوا صالحين) بما قبلها معنى لا لفظا ، لذا كان الوقف على (نفوسكم) كافيا ، وجدير بالذكر أن هذا التعليل يذكر لبيان سبب فصلها عما قبلها ويعرف بشبه كمال الاتصال •

وقد سمي ذلك الوقف كافيا للاكتفاء به عما بعده واستغنائه عنه لعدم تعلقه به من جهة اللفظ وان تعلق به من جهة المعنى ، ولا يتعين الوقف على الكلمة التي يمد الوقف عليها « كافيا » بل يجوز وصلها بما بعدها باعتبار تمام الكلام وعدم تعلقه بما بعده لفظا (٤٢) •

ويكون الوقف حسنا بوقوعه على كلمة تتعلق بما بعدها تعلقا معنويا وليس لها تعلق لفظي على الراجح كالوقف على : « برق » من قوله تعالى : « أو كصيب من السماء فيه ظلمات ورعد وبرق » (٤٣) اذ أن الجملة التي بعدها « يجعلون أصابعهم في اذانهم ... مستأنفة لاموضع لها من الاعراب وقد وقعت جوابا عن سؤال تثيره الجملة السابقة تقديره : فما يصنعون ان أصابتهم تلك الشدة ؟ فأجيب بقوله تعالى : « يجعلون أصابعهم ... » وهذه علة الفصل أيضا لشبه كمال الاتصال •

وقد سمي ذلك الوقف حسنا لأنه يحسن الوقف عليه ، حيث يفيد الكلام معنى وفائدة يحسن السكوت عليها •

ويكون الوقف جائزا أى يجوز الوقف والوصل على التساوى اذا وقع على كلمة تعلق ما بعدها بها أو بما قبلها تعلقا معنويا ، ويتعلق

بها أو بما قبلها تعلقا لفظيا على سبيل الجواز كالوقوف على كلمة (العذاب) بن قوله تعالى : «... يسومونكم سوء العذاب» (٤٤) فالجملة التي بعدها : « يذبحون » يحتمل أن تكون في محل نصب على الحال من فاعل « يسومونكم » وأن تكون استئنافية لاموضع لها من الاعراب وقعت جوابا لسؤال تثيره الجملة السابقة تقديره : ما الذي ساموهم اياه ؟ فأجيب بقوله تعالى : « يذبحون — الخ » ولا مرجح لأحد هذين الوجهين على الآخر .

وقد سمي ذلك النوع من الوقف جائزا ، لان كلا من الوقف والوصل جائز بدون ترجيح لأحدهما على الآخر .

ويكون الوقف قبيحا اذا وقع على كلمة لا يتحقق معها معنى ، ولا يحصل بالوقف عليها فائدة يحسن السكوت عليها ، أو اذا ترتب على الوقوف عليها فساد في المعنى وتغيير لحكم شرعى ، كالوقوف على : (ولأبويه) من قوله تعالى « يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ماترك وان كانت واحدة فلها النصف ولأبويه لكل واحد منهما السدس » ما ترك ان كان له ولد «...» (٥) فيفيد الوقف على (ولأبوية) أخذ الأبوين النصف أيضا كالبنت وكلا الأمرين باطل ، اذ الحكم الشرعى أن البنت تأخذ نصف التركة اذا انفردت لقوله تعالى : «وان كانت واحدة فلها النصف» ولكل واحد من أبوى الميت « السدس » اذا وجد للميت ولد ذكرا كان أو أنثى لما يفهم من قوله تعالى : « ولأبوية لكل واحد منهما السدس مما ترك ان كان له ولد وعلى هذا يكون قوله تعالى : « ولأبوية لكل واحد منهما السدس » كلاما مستأنفا ، وعلى ذلك يكون الوقف على قوله تعالى : « فلها النصف » ثم يستأنف القارىء بقوله تعالى : « ولأبوين لكل واحد منهما السدس » .

ومن الوقف القبيح الوقف على ما يوهم اتصاف الله تعالى بما لا يليق به كالوقوف على قوله تعالى : « فبهِتَ الَّذِينَ كَفَرُوا وَاللَّهُ » (٤٦) فذلك يوهم اشتراك الله مع الكافرين في البهت ، وهو الانقطاع

والحيرة (٤٧) والوقف القبيح لا يجوز تعمد الوقف عليه الا لضرورة
من انقطاع نفس ونحوه لعدم الفائدة أو لفساد المعنى (٤٨) •

فترى أن الارتباط واضح بين الوقف والمعنى في جميع أقسامه
السابقة وذلك يميزنا اقتناعاً بأن قارئ القرآن على النحو الذي
تؤثر قراءته على قلوب مستمعيه خوفاً وخشياً وزيادة إيمان هو ذلك
القارئ الذي درس إلى جوار علم التجويد والقراءات علوم النحو
والبلاغة والتفسير وأجاد تطبيقها على ما يقرأ من كلام الله •

وقد روى أنه صلى الله عليه وسلم كان يقطع قراءته آية آية
بمعنى أنه كان يقف عند رؤوس الآي فيقول الحمد لله رب العالمين ،
ويقف ثم يقرأ : الرحمن الرحيم •

وذهب بعض العلماء إلى الاقتداء به صلى الله عليه وسلم في
قراءته بالوقوف على رؤوس الآي ، وذهب آخرون إلى تتبع الأغراض
والمعاني بالوقوف عليها ولو لم تكن في أواخر الآي •

وأرى أن الوقف على رؤوس الآي يتبع عند التحفيظ للصغار ،
وعند عدم تعلق أواخر الآي بما بعدها تعلقاً يتوقف عليه تمام المعنى
أما في مقام القراءة للتدبر والتأمل والاتعاظ فيوقف عند تمام المعنى
وانقضاء الغرض ، وكذلك عند ما يؤدي الوقوف على رؤوس الآي
إلى فساد في المعنى على نحو ما مر وكالوقف على قوله تعالى :
« فويل للمصلين » الذي يوهم تواعد المصلين بالويل وذلك فاسد ،
لأن الويل المذكور تواعد الله به الذين يسهون عن الصلاة ولا يؤدونها ،
وذلك لا يتعلق إلا بالجمع بين الآيتين (٤٩) •

كذلك رأينا أن بعض العلل التي غلب بها للوقف هي بمعنىها التي
علل بها للفصل والوصل مثل : كمال الاتصال وشبهه كمال الاتصال
وكمال الانقطاع مع الإيهام ، وذلك يؤكد ما ذكرناه من ضرورة احاطة
القارئ الجيد للقرآن بعلم البلاغة كما يجعلنا نقرر أن درس
الفصل والوصل وهو من أهم دروس البلاغة كما رأينا من بعض علماء
البلاغة من يقصر البلاغة على معرفة الفصل والوصل — هذا الدرس

ينبغي أن تتم دراسته في أحضان درس « الوقف » إذ ينتهي ذلك المزج بين المدرسين الى زيادة الاحساس بما يجمع بين آيات القرآن وعباراته من علاقات والوقوف على ما تتضمنه من أسرار .

ولم تنف علاقة الوقف بالبلاغة عند الفصل والوصل فقط كما سبق أن بيناه ، بل نراها تظهر أيضا مع غير ذلك من دروس البلاغة كالمقابلة (٥٠) والطباق والعكس والتبديل وهي من فنون البديع التي ينبغي مراعاتها في الوقف ، حيث يحسن الوقف بالجمع بين المتقابلين والمتضادين كقوله تعالى : « لها ما كسبت ولكم ما كسبتم » (٥١) وكالجمع في الوقف بين قوله تعالى : « فمن تعجل في يومين فلا اثم عليه » وقوله : « ومن تأخر فلا اثم عليه » (٥٢) وكذلك بين قوله سبحانه : « لها ما كسبت » وقوله : « وعليها ما اكتسبت » (٥٣) وبين قوله تعالى : « تولج الليل في النهار » وقوله : « وتولج النهار في الليل » (٥٤) وبين قوله : « وتخرج الحي من الميت » وقوله : « وتخرج الميت من الحي » (٥٥) وبين قوله سبحانه : « من عمل صالحا فالنفسه » وقوله : « ومن أساء فعليها » (٥٦) .

فلا يحسن الوقف في الآيات السابقة الا بالجمع بين المتقابلين أو المتضادين مصداقا لقولهم : والخذ يظهر حسنه الضد ولذلك يقول ابن الجزري : « ربما يراعى في الوقف الازدواج فيوصل ما يوقف على نظيره مما يوجد التمام عليه وانقطع تعلقه بما بعده لفظا وذلك من أجل ازدواجه » (٥٧) .

المبالغة

من الأسرار التي تنشأ عن بعض القراءات ويحتكم إليها في ترجيح قراءة على أخرى : المبالغة .

كما في قوله تعالى من سورة فاتحة الكتاب : « مالك يوم الدين » (٥٨) إذ قرأ عاصم والكسائي : « مالك » بآلف ، وقرأ الباقون « ملك » بغير ألف وقد احتج من قرأ (مالك) بأن (مالكا) يحوى الملك ويشتمل عليه ، ويصير الملك مملوكا لقوله عز وجل : (قل اللهم مالك الملك . . .) (٥٩) فقد جعل (الملك) للمالك فصار (مالك) أمدح وأن كان يشتمل على

ما يشتمل عليه «الملك» وعلى ملكه كما أن «مالك» تريد عن «ملك» بحرف الألف الذى يزيد من ثواب القارىء ويرفع من حسناته •

وهناك حجة ثالثة فى ترجيح (مالك) ذكرها الاخفش الاوسط المتوفى سنة ٢١٥ هـ وهى : أن «مالكا» يضاف فى اللفظ الى سائر المخلوقات فيقال : هو مالك الناس والجن والحيوان ، ومالك الرياح ومالك الطير وسائر الأشياء ، ولا يقال : هو ملك الريح والحيوان لذا كان الوصف (بمالك) أعم من الوصف «بملك» (٦٠) •

واحتج الذين قرأوا : (ملك) بغير الف بقوله : «الملك القدوس» (٦١) وقوله سبحانه : «ملك الناس» (٦٢) وقوله : «فتعالى الله الملك الحق» (٦٣) وبما ذكره أبو عبيد القاسم بن سلام المتوفى سنة ٢٢٤ هـ من أن كل ملك يعد مالكا ولا يعد كل مالك ملكا ، لأن الرجل قد يملك الدار والثوب وغير ذلك ولا يسمى ملكا وبأن وصفه بالملك فى «ملك» أبلغ فى المدح من وصفه بالملك فى «مالك» وقد امتدح الحق نفسه بانفراده بالملك فى قوله : «لن الملك اليوم ٠٠» (٦٤) فمدحه بما امتدح به أحق وأولى من غيره •

وهناك قراءات أخرى غير القراءتين السابقتين لكنها لم تشتهر كاشتعارهما ولذلك دار حولهما كلام معظم العلماء ، ونرى أن كلا من الفريقين يستند فى ترجيح قراءته لما تعطيه من مبالغة فى المدح والثناء على الله عز وجل ، ولذلك نضم رأينا لرأى الفريق الذى يرجح قراءة «ملك» لوضوح المبالغة فيها أكثر من «مالك» ولذلك رجحها الزمخشري واختارها معللا بأنها قراءة أهل الحرمين ولقوله تعالى : « ٠٠ لن الملك اليوم ٠٠ » (٦٥) وقوله سبحانه : (ملك الناس) (٦٦) ولأن الملك يعم والملك يخص (٦٧) •

ومن ترجيح قراءة على أخرى للمبالغة فى المدح قوله تعالى : « ٠٠ ولهم عذاب أليم بما كانوا يكذبون » (٦٨) فقرأ عاصم وحزمة والكسائي بتخفيف الذال وقرأ الباقون بالتشديد وضم الباء ، وقد ذهب ابن عطية الى أن قراءة التشديد يؤيدها قوله تعالى قبل ذلك :

« وما هم بمؤمنين » (٦٩) •

وأن قراءة التخفيف يؤيدها أن سياق الآيات قبل انما هي اخبار
بكذبهم ، والتوعد بالمذاب الإليم متوجه على التكذيب وعلى الكذب
في مثل هذه النازلة إذ هو منطبق على الكفر ، لكن ابن عطية يرجح
أخيرا قراءة التشديد (٧٠) •

واذ لم يذكر ابن عطية ما يرجح قراءة التشديد فان غيره ممن
رجح قراءة التشديد ذكر في التعليل لذلك ما روى عن ابن عباس من
قوله : « انما عوتبوا على التكذيب لا على الكذب » وما جاء في التنزيل
مما يدل على التشديد قوله تعالى : « ولقد كذبت رسل من قبلك » (٧١) •
وأن وصفهم بالتكذيب أبلغ في الذم من وصفهم بالكذب ، لأن كل مكذب
كاذب ، وليس كل كاذب مكذبا (٧٢) •

وواضح أن منشأ المبالغة حينئذ تتحقق من الزيادة في المبنى
بالتشديد ، وقد فسّر (الزمخشري) ذلك التشديد بقوله : قرىء :
يكذبون من كذبه الذي هو نقيض صدقه ، أو من كذب الذي هو مبالغة
في كذب كما بولغ في صدق فقليل : صدق •• أو بمعنى الكثرة كقولهم :
مؤتت البهائم وبركت الابل (٧٣) •

ومن ترجيح قراءة على أخرى للمبالغة في الذم قوله تعالى :

« وجعلوا لله أندادا ليضلوا عن سبيله •• »

سورة الزمر : آية ٨

فقد قرأ ابن كثير وأبو عمر ليضلوا عن سبيله بفتح الياء : أي
ليضل هو ، وحجتهما قوله تعالى في سورة النحل :

« ان ربك هو أعلم بمن ضل عن سبيله •• »

سورة النحل : آية ١٢٥

وقرأ الباقون « ليضل » بضم الياء ، أى ليضل غيره وإنما وصفه بالاضلال لأن الذى أخبر الله عنه ذلك قد ثبت له أنه ضال بقوله : « وجعل لله أندادا » فلم يكن لاعادة الوصف له بالاضلال معنى فجاءت صفته باضلال الناس تزيد الكلام غائدة لم تكن موجودة وكان ذلك أبلى في ذمه مع ما تقدم من كفرهم .
حجة القراءات : ٦١٩ ، ٦٢٠

ومن ترجيح قراءة على أخرى للمبالغة في الصفة قوله تعالى : « ٠٠ يأتوك بكل ساحر عليم » (٧٤) فقد علق القرطبي عليها بأن أهل الكوفة إلا عاصما قد قرأوا « بكل سحار » وقرأ الباقون : « بكل ساحر » وأن القراءتين متقاربتان إلا أن فعلا أشد للمبالغة (٧٥) .

وذكر « أبو زرع » أن حمزة والكسائي قرأ بالتشديد هنا وفي سورة يونس (٧٦) .

قياسا على ما جاء في سورة الشعراء مشددا مما أجمعوا عليه « بكل سحار عليم » (٧٧) ولا فرق بينهما وبين ما أجمعوا عليه ، فرد ما اختلفوا فيه الى ما أجمعوا عليه ، ولكون « سحار » أبلى من « ساحر » وأشد مبالغة في الوصف منه (٧٨) .

وقد فسر ابن الجزرى سر اجماع القراء على المبالغة بالتشديد في سورة الشعراء واختلافهم بين التشديد والتخفيف في سورتى الأعراف ويونس باختلاف المقامات ، ولذلك أجمعوا في الشعراء على « سحار » لأنه جواب لقول فرعون فيما استشارهم فيه من أمر موسى عليه السلام بعد قوله : « ان هذا لساحر عليم » (٧٩) فأجابوه بما هو أبلى من قوله رعاية لمراده بخلاف التى في الأعراف فانها جواب لقولهم : « ٠٠ ان هذا لساحر عليم » (٨٠) فتناسب اللفظان ، وأما التى في يونس : « وقال فرعون اثنتونى بكل ساحر عليم » (٨١) فانها أيضا جواب من فرعون لهم حيث قالوا « ٠٠ ان هذا لسحر مبين » (٨٢) فرفع مقامه عن المبالغة ، وقد وفق « ابن الجزرى » في هذا التحليل البلاغى باختلاف المقامات لاجماع القراء على تشديد « سحار » في الشعراء واختلافهم على ذلك في الأعراف ويونس .

ومما يختلف فيه المعنى بين القراءتين مع افادة المبالغة في المدح الذى يطل به لترجيح قراءة على أخرى ما قيل في ترجيح «قاتل» على «قتل» في قول الله عز وجل : «وكاين من نبى قتل معه ربيون كثير فما وهنوا لما اصابهم في سبيل الله وما ضعفوا وما استكانوا ٠٠٠» (٨٣) •

فقد قرأ نافع وابن كثير وأبو عمرو : «وكاين من نبى قتل» بضم القاف وكسر التاء أى: وكم من نبى قتل قبل محمد صلى الله عليه وسلم ومعه ربيون كثير — وحجتهم أن ذلك أنزل معاتبة لمن أدبر عن القتال يوم أحد ، اذ صاح الصائح : قتل محمد صلى الله عليه وسلم ، فلما تراجعوا كان اعتذارهم أن قالوا : سمعنا قتل محمد فأنزل الله : «لوما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل ٠٠٠» (٨٤) ثم قال بعد ذلك : «وكاين من نبى قتل معه ربيون كثير ٠٠٠» أى جموع كثيرة فما فرت الجموع وما وهنوا ، لكن قاتلوا وصبروا •

فكذلك أنتم كان يجب عليكم ألا تنهوا لو قتل نبيكم فكيف ولم يقتل وقرأ الباقون : «قاتل معه» وحجتهم قوله سبحانه : «فما وهنوا» لأنهم لو قتلوا لم يكن لقوله : «فما وهنوا» وجه معروف ، لأنه يستحيل أن يوصفوا بأنهم لم يهنوا بعد ما قتلوا ، وكان ابن مسعود رضى الله عنه يقول: «قاتل» ألا ترى أنه يقول: «فما وهنوا لما اصابهم»

وحجة أخرى وهى أن «قاتل» أبلغ في مدح الجميع من معنى «قتل» فان الله تعالى اذا مدح من قاتل كان من قتل داخل فيه ، واذا مدح من قتل لم يدخل فيه غيرهم ، فقاتل أعم وأمدح (٨٥) •

ومن ترجيح قراءة على أخرى للمبالغة في المدح مع تقارب في المعنى بينهما قول الله تعالى : « ما كان لبشر أن يؤتيه الله الكتاب والحكمة والنبوة ثم يقول للناس كونوا عبادا لى من دون الله ولكن كونوا ربانيين بما كنتم تعلمون الكتاب وبما كنتم تدرسون » (٨٦) •

قرأ نافع وابن كثير وأبو عمرو : «بما كنتم تعلمون الكتاب» بالتخفيف أى : بعلمكم الكتاب قياسا على قوله سبحانه : « وبما كنتم تدرسون » ولم يقل «تدرسون» بالتشديد •

وقرأ الباقر : « بما كنتم تعلمون » بالتشديد أى : تعلمون الناس الكتاب بحذف أحد المفعولين على هذه القراءة ، وقد احتجوا لتلك القراءة بأن : « تعلمون » أبلغ في المدح من : « تعلمون » لأن المعلم لا يكون معلما حتى يكون عالما بما يعلمه الناس قبل تعليمه ، وربما كان عالما ليس بمعلم وقد روى عن مجاهد أنه قال : ما علموه حتى علموه (٨٧) •

ومن ترجيح قراءة على أخرى للمبالغة في المدح مع اختلاف المعنى بين القراءتين قوله تعالى « والذين قتلوا في سبيل الله فلن يضل أعمالهم • سيهديهم ويصلح بالهم » سورة محمد : ٤٥ ، إذ قرأ أبو عمرو وحفص :

« قتلوا » بضم التاء على البناء للمفعول بحجة أن هذه الآية مختصة بالشهداء الذين يقتلون في سبيل الله مصداقا لقوله : « ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتا بل أحياء عند ربهم يرزقون » آل عمران : ١٦٩ - وقوله : « سيهديهم » أى الى طريق الجنة ويصلح شأنهم في الآخرة •

وقرأ الباقر : « قاتلوا » بحجة أن « قاتلوا » أعم ثوبا وأبلغ للمدح في المجاهدين في سبيل الله ، لأنه إذا فعل ذلك بالقاتل في سبيله وإن لم يقتل ولم يقتل كان أعم من أن يكون ذلك الوعد منه لمن قتل دون من قاتل •

وحجة أخرى وهى : أن الله عز وجل أخبر أنه يهديهم ويصلح بالهم بعد أن أخبر عنهم بالقتال في سبيله ، فلو أريد القتل لم يكن في ظاهر قوله « سيهديهم ويصلح بالهم » كبير معنى لأنهم قتلوا ، بل يدل الظاهر على أنه وعدهم الهداية واصلاح البال جزاء لهم في الدنيا على قتالهم أعداءه وأن يدخلهم في الآخرة الجنة •

حجة القراءات ص : ٢٦٦

وقد علق «ابن عطية» على القراءتين بقوله : « والقراءتان متقاربتان في المعنى » وقد رجحت قراءة التخفيف بتخفيفهم «تدرسون»

وبأن العلم هو العلة التي توجب للموفق من الناس أن يكون ربانيا ،
وليس التعليم شرطا في ذلك ، ورجحت الأخرى بأن التعليم يتضمن
العلم ، والعلم لا يتضمن التعليم ، فتجىء قراءة التثقيل أبلغ في
المدح (٨٨) .

ولا يقف تحقق المبالغة عند القراءات بل تتحقق أيضا مع بعض
أحكام التجويد وذلك مع المد الذي تشكل المبالغة أحد سببيه وهو
السبب المعنوي ، اذ أن المد عبارة عند زيادة مط في حرف المد على
المد الطبيعي لسبب لفظي أو معنوي واللفظي اما همزة واما ساكن ،
فالهمزة اما أن تكون قبل نحو : (آدم ، ايمان ، المؤودة) واما أن تكون
بعد حرف المد وذلك على قسمين : أحدهما : أن يكون معها في كلمة
واحدة ويسمى متصلا والثاني : أن يكون حرف المد آخر كلمة والهمز
أول كلمة أخرى ويسمى منفصلا ، فالمتصل نحو : (أولئك ، أولياء ، من
سوء ، سيئت) والمنفصل نحو : (بما أنزل ، قالوا ، امانا ، أمره الى الله)
وأما السبب المعنوي فهو قصد المبالغة في النفي وهو سبب قسوى
مقصود عن العرب وان كان أضعف من السبب اللفظي عند القراء ومنه
مد التظيم في نحو « لا اله الا الله ، لا اله الا هو ، لا اله الا
أنت » ويقال له أيضا : مد المبالغة . قال ابن مهران في كتابه
« المدات » : انما سمى (المبالغة) لأنه طلب للمبالغة في نفي الهية
سوى الله سبحانه ، وهذا معروف عند العرب لأنها تمد عند الدعاء
وعند الاستغاثة وعند المبالغة في نفي شيء ، ويمدون ما لا أصل
له بهذه العلة (٨٩) .

ومن المد للمبالغة في النفي قراءة حمزة بمد « لا » مدأ متوسطا
لقصد المبالغة في النفي في قوله تعالى : « لأريب فيه » ، وقرأ
الباقون بالقصر على أنها مجرد النفي (٩٠) .

بين الخبر والانشاء

ومن القراءات ما تنقل الاسلوب من الخبر الى الانشاء ، ومنها
ما تنتقله من الانشاء الى الخبر ، وأوجه الانشاء الطلبي المعروفة
هي : الأمر والنهي والتمنى والنداء والاستفهام .

فمن التحول من الخبر الى الانشاء على وجه الأمر قوله تعالى :
« قال رب احكم بالحق ٥٥ » (٩١) في قراءة حفص على أنه اخبار من
الله عز وجل عن الرسول صلى الله عليه وسلم بأنه قال ذلك . وقرأ
الباقون : « قل » على الأمر أى : قل يا محمد يارب احكم بالحق (٩٢) .

ومثل ذلك قوله تعالى : « قال ربى يعلم القول فى السماء والارض
وهو السميع العليم » (٩٣) في قراءة حمزة والكسائي وحفص بالاخبار
عن الرسول صلى الله عليه وسلم أنه قال للكفار مجيبا عن قولهم قبل
ذلك : « ٥٥ هل هذا الا بشر مثلكم ٥٥ » (٩٤) وقرأ الباقون : « قل
ربى » على الأمر بحجة أن الله تعالى أمر الرسول صلى الله عليه
وسلم أن يقول للكفار مجيبا عن قولهم : « ٥٥ هل هذا الا بشر
مثلكم » قل ربى يعلم قولكم وقول كل قائل قولا فى السموات والارض
وهو السميع لجميع ذلك والعليم بخلقه (٩٥) . وقد قيل ان القراءة
الثانية أولى ، لأنهم أسروا هذا القول فأظهر الله عز وجل عليه
رسوله صلى الله عليه وسلم وأمره أن يقول لهم هذا ، وقال النحاس :
القراءتان صحيحتان وهما بمنزلة الآيتين ، وفيهما من الفائدة أن النبى
صلى الله عليه وسلم أمر وأنه قال كما أمر (٩٦) .

ومثله كذلك قوله تعالى : « قال كم لبثتم فى الأرض عدد سنين
قال ان لبثتم الا قليلا ٥٥ » (٩٧) .

فقد قرأ ابن كثير وحمزة والكسائي : « قل » على الأمر ويحتمل
ثلاثة معان : أحدهما : قولوا كم لبثتم . فأخرج الكلام مخرج
الأمر للواحد والمراد الجماعة اذ كان المعنى مفهوما . الثانى : أن
يكون أمرا للملك ليسألهم يوم البعث عن قدر مكثهم فى الدنيا .
الثالث : أن المراد قل أيها الكافر كم لبثتم . وقرأ الباقون : « قال »
على الخبر ، أى قال الله تعالى لهم أو قالت الملائكة لهم : كم
لبثتم (٩٨) . ويعلم أن المخشري لاستقصارهم مدة بقائهم فى الدنيا
بقوله : « استقصروا مدة لبثهم فى الدنيا بالاضافة الى خلودهم ولما
هم فيه من عذابها ، لأن الممتحن يستطيل أيام محنته ويستقصر
ما مر من أيام الدعة اليها ، أو لأنهم كانوا فى سرور وأيام السرور
قصار ، أو لأن المنقضى فى حكم من لم يكن وقد صدقهم الله فى
تقاعدهم لسنى لبثهم فى الدنيا ووبخهم على غفلتهم التى كانوا عليها (٩٩)

ومثل ذلك قوله تعالى : « قال أو لو جئتم بأهدى مما وجدتم عليه آباءكم » (١٠٠) . في قراءة ابن عامر وحفص على الخبر (قال) وفاعل قال (النذير) والمعنى : « وكذلك ما أرسلنا من قبلك في قرية من نذير إلا قال مترفوها أنا وجدنا آباءنا على أمة » (١٠١) . فقال لهم النذير : « أو لو جئتم بأهدى مما وجدتم عليه آباءكم » .

وقرأ الباقر : (قل) على الأمر ، أى : قل يا محمد ، فالخطاب للنبى صلى الله عليه وسلم ولفظه لفظ الجمع لأن تكذيبه تكذيب لمن سواه (١٠٢) .

ومن الانتقال أيضا من الخبر الى الانشاء على صيغة الأمر قوله تعالى : « ليكفروا بما آتيناهم وليتمتعوا فسوف يعلمون » (١٠٣) . بكسر اللام في قراءة نافع وأبو عمرو وعاصم وابن عامر على أنها لم لام كي أى لكى يكفروا ولبكى يتمتعوا ، وقرأ ابن كثير وحَمْزَة والكسائي وقالون : « وليتمتعوا » باسكان اللام على جعلها لام الأمر في معنى الوعيد والتهديد ، لأن الله لا يأمرهم بالاصرار على المعاصي والكر كقوله تعالى : « اعملوا ما شئتم » (١٠٤) على الوعيد (١٠٥) .

وقد وضح الزمخشري المعنى على القراءتين في كل من : (ليكفروا) (وليتمتعوا) فقال : « واللام في (ليكفروا) محتملة أن تكون لام كي وكذلك في (وليتمتعوا) فيمن قرأها بالكسر ، والمعنى : أنهم يعودون الى شركهم ليكونوا بالعود الى شركهم كافرين بنعمة النجاة قاصدين التمتع بها والتلذذ لا غير على خلاف ما هو عادة المؤمنين المخلصين على الحقيقة اذا أنجاهم الله أن يشكروا نعمة الله في أنجائهم ويجعلوا نعمة النجاة ذريعة الى ازدياد الطاعة لا الى التمتع والتلذذ . وأن تكون لام الأمر وقراءة من قرأ (وليتمتعوا) بالسكون تشهد له ، ونحوه قوله تعالى : « اعملوا ما شئتم انه بما تعملون بصير » ، فان قلت : كيف جاز أن يأمر الله تعالى بالكفر وبأن يعمل العصاة ما شاعوا وهو ناه عن ذلك ومتوعد عليه ؟ قلت : هو مجاز عن الخذلان والتخليه وأن ذلك الأمر متسخط الى غاية ، ومثاله أن ترى الرجل قد عزم على أمر وعندك أن ذلك الأمر خطأ وأنه يؤدي الى ضرر عظيم

فتبالح في نصحه واستنزاه عن رأيه فاذا لم تر منه الا الالباء والتصميم قلت له : أنت وشأنك وافعل ما شئت لاتريد بذلك حقيقة الأمر ، كيف والآمر بالشئ مريد له وأنت شديد الكراهة متحسر ، ولكك كأنك تقول له : فاذا قد أبييت قبول النصيحة فأتت أهل ليقال لك : افعل ما شئت ليقين لك اذا فعلت صحة رأى الناصح وفساد رأيك (١٠٦) .

ومن القراءات التي تنقل الكلام من الخبر الى الانشاء على وجه النهى قوله تعالى : « ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن فلا يخاف ظلما ولا هضما » (١٠٧) . قرأ ابن كثير ومجاهد وابن محيصن « فلا يخف » بالجزم على النهى جوابا لقوله : (ومن يعمل) وعلامة الجزم سكون الفاء ، وسقطت الالف لسكونها وسكون الفاء ، وقرأ الباقر : (فلا يخاف) بالرفع على الخبر أى فهو لا يخاف ، أو فانه لا يخاف (١٠٨) .

ومثله قوله تعالى : « ولقد اوحينا الى موسى ان أسر بعبدى فانصرب لهم طريقا في البحر تبسا لا تخاف دركا ولا تخشى » (١٠٩) قرأ حمزه : « لا تخف » بجزم الفاء على النهى وسقط الالف لسكونها وسكون الفاء على معنى : لا تخف أن يدركك فرعون ولا تخشى الفرق — وقال المبرد في ذلك : من قرأ : « لا تخف » فهو على المجازاة التي هي جواب الأمر كأنه قال : اضرب فانك ان تضرب لا تخف كقوله سبحانه « ادعوني أستجب لكم » (١١٠) وقوله سبحانه بعد ذلك : « ولا يخشى » بالرفع على الاستثناف كقوله : « يولوكم الأدبار ثم لا ينصرون » (١١١) بالاستثناف في : « لا ينصرون » .

وقرأ الباقر : « لا تخاف .. » بالرفع على الخبر على معنى : لست تخاف دركا — قال المبرد : ومن قرأ : « لا تخاف دركا ولا تخشى » فعلى ضربين كما قال سيبويه : أى اضرب لهم طريقا غير خائف ولا خاش ، فيكونان في موضع الحال كقولك : « انطلق تتكلم يا فتى » أى متكلم — « فامض لا تخاف يا فتى » أى غير خائف ، والضرب الثاني : أن يكون على القطع مما قبله فيكون تقديره : « واضرب لهم طريقا » ثم أخبر فقال : أنت غير خائف ولا خاش ، أى لست تخاف (١١٢) .

ومن ذلك مما يتحول الكلام معه من الخبر الى الانشاء أيضا على وجه النهي قوله تعالى : « انا أرسلناك بالحق بشيرا ونذيرا ولا تسال عن أصحاب الجحيم » (١٣) فقد قرئ : « ولا تسال » بفتح التاء وسكون اللام جزما على النهي ، وقد وضع الزمخشري المعنى على القراءتين - فذكر أن المعنى على القراءة الاولى : « ولا تسال » بضم التاء واللام : انا أرسلناك لكي تبشر وتنذر لا لتخبر على الايمان ، وذلك تسلية له عليه الصلاة والسلام وتسرية عنه لانه كان يغتم ويضيق صدره لاصرارهم وتصميمهم على الكفر •

ولا نسأل عن أصحاب الجحيم ما لهم لم يؤمنوا بعد أن بلغت وبلغت جهدي في دعوتهم كقوله سبحانه : « ... فانما عليك البلاغ وعلينا الحساب » (١٤) •

وأما على قراءة « ولا تسال » على النهي فلما روى أنه صلى الله عليه وسلم قال : ليت شعري ما فعل أبواي ؟ فنهي عن السؤال عن أحوال الكفرة والاهتمام بأعداء الله ، وقيل : معناه تعظيم ما وقع فيه الكفار من العذاب كما تقول : كيف فلان سائلا عن الواقع في مصيبة فيقال لك لا تسال عنه (١٥) •

ومنه أيضا قوله تعالى : « ... أبصر به وأسمع ما لهم من دونه من ولي ولا يشرك في حكمه أحدا » (١٦) بضم الياء والكاف في « يشرك » على الخبر أي ولا يشرك الله في حكمه أحدا ، قال الزجاج : قد جرى ذكر علمه وقدرته فأعلم جل وعز أنه لا يشرك في حكمه مما يخبر به من الغيب أحدا كما قال جل وعز : « عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحدا » (١٧) وكان السدي يقول : « ولا يشرك في حكمه أحدا » أي لا يشاور في أمره وقضائه أحدا •

وقرأ « ابن عامر » : « ولا تشرك » بالتاء ولما جزم على النهي أي : لا تتسبب أحدا الى علم الغيب ، فالخطاب لرسول الله صلى الله عليه وسلم والمراد غيره ، ويقوى ذلك ما بعده من قوله سبحانه : « واتل ما أوحى اليك .. » وذكر الفراء أن هذا الوجه غير مدفوع لقوله تعالى : « ولا تدع مع الله الها آخر .. » (١٨) •

والأخبار السابقة التي انتقلت بإحدى القراءات الى الانشاء كانت أخبارا في اللفظ والمعنى : ومن الخبر اللفظي الانشائي في المعنى على سبيل النهي وينتقل أيضا بالقراءة الى صريح النهي قوله تعالى : « **واذ أخذنا ميثاق بني اسرائيل لا تعبدون الا الله ...** » (١١٩) تقول له هذا — تريد الأمر ، وهو أبلغ من صريح الأمر والنهي لانه كأنه سورع الى الامتثال والانتفاء فهو يخبر عنه ، وتنصره قراءة عبد الله وأبى : « **لا تعبدوا** » وقرئ بالتاء حكاية لما خاطبوا به وبالياء « **لا يعبدون** » لأنهم غيب (١٢٠) •

ومن انتقال الكلام بإحدى القراءات من الخبر الى الانشاء على وجه النداء قوله سبحانه : « **ولما سقط في أيديهم وراوا أنهم قد ضلوا قالوا لئن لم يرحمنا ربنا ويغفر لنا لنكونن من الخاسرين** » (١٢١) فقد قرأ حمزة والكسائي : « **لئن لم ترحمنا** » بالتاء على الخطاب و « **ربنا** » بالنصب على النداء أى « **يا ربنا** » وتغفر لنا بالتاء أيضا •

وقرأ الباقر : « **لئن لم يرحمنا** » بالياء و « **ربنا** » بالرفع على الخبر و « **يغفر** » بالياء أيضا ، بحجة أنه لما تبين لهم الضلال بعبادتهم العجل قال بعضهم لبعض : « **لئن لم يرحمنا ربنا ويغفر لنا ما جئناهم على أنفسنا لنكونن من الخاسرين** » فجرى الكلام على لفظ الخبر من بعضهم لبعض (١٢٢) •

ومن انتقال الكلام من الخبر الى الانشاء على صورة الاستفهام قوله تعالى : « **ويوم يعرض الذين كفروا على النار أذهبتم طياتكم ...** » (١٢٣) قرأ ابن كثير : « **أذهبتم ؟** » بهزة واحدة مطولة ، وقرأ ابن عامر : « **أذهبتم** » بهزتين ، الأولى ألف التوبيخ بلفظ الاستفهام والثانية ألف قطع والمعنى على هاتين القراءتين بالاستفهام : **أذهبتم طياتكم وتلتمسون الفرج ؟ هذا غير كائن** •

وقرأ الباقر : « **أذهبتم** » بلفظ الخبر على معنى : يقال لهم : **أذهبتم طياتكم** (١٢٤) •

ويذكر القرطبي وأستحسن ما ذكره أن في كلتا القراءتين بالاستفهام والاخبار معنى التوبيخ وأن ذلك معروف في أساليب العرب، ثم نعجب للقرطبي باستحسانه للمعنى مع الاستفهام، وباستحسانه له أيضا بدون استفهام، وحيث أوافقه على استحسانه للمعنى مع الاستفهام وبدونه أرى أن ذلك يؤكد لنا قيمة القراءات في إبراز أسرار القرآن وأما من عند الله عز وجل ونقرأ كلام القرطبي لنزداد اقتناعا وادراكا لذلك، يقول القرطبي بعد أن ذكر القراءات الواردة في «أذهبتم» وكلها لغات فصيحة ومعناها التوبيخ، والعرب توبخ بالاستفهام أو بغير الاستفهام، واختار أبو عبيد ترك الاستفهام لانه قراءة أكثر السبعة، وترك الاستفهام أحسن لان اثباته يومهم أنهم لم يفعلوا ذلك، واثباته حسن أيضا، يقول القائل موبخا: أذهبتم فعلت؟ كل ذلك جائز، ومعنى «أذهبتم طيبتكم» أي تمتعتم بالطيبات في الدنيا واتبعتم الشهوات والملذات، يعني المعاصي (١٢٥) .

ومثله قوله تعالى: «قال فرعون ءامنتم به ۝» (١٢٦) في قراءة ورش عن نافع وحفص على لفظ الخبر بغير استفهام أي: صدقتم به، وقرأ نافع والبزي عن بن كثير، وأبو عمرو وابن عامر «آمنتم» بالاستفهام، أي: أجمعتكم له الذي أراد، وفي كلتا القراءتين أيضا توبيخ وإنكار ولذلك يقول الزمخشري: «ءامنتم به» على الاخبار أي: فعلتم هذا الفعل التثنيع توبيخا لهم وتقريعا، وقرئ «آمنتم» بحرف الاستفهام ومعناه الإنكار والاستبعاد (١٢٧) .

ومثله قوله تعالى: «... أن كان ذا مال وبني» (١٢٨) قرأ ابن عامر: «أن كان» وقرأ حمزة وأبو بكر: «أن كان» بالاستفهام في كل توبيخا أي: لأن كان ذا مال وبني تطيعه أي لا تطعه ليساره وعدده أو: لأن كان ذا مال وبني اذا تليت عليه آياتنا قال أساطير الأولين — أي جعل مجازاة النعمة التي خولها لها الله من المال والبنين الكفر بآياتنا كما تقول: أن أعطيتك مالى سميت على؟ — وقرأ الباقون: «أن كان ذا مال» على الخبر عنه أي: ولا تطع كل حلاف مهين أن كان ذا مال وبني أي: لا تطعه ليساره وعده (١٢٩) .

وأما تحول الكلام من الانشاء إلى الخبر بإحدى القراءات فمنه قوله تعالى : « واذ جعلنا البيت مثابة للناس وأماناً واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى ۝ ١٣٠) أى وقلنا اتخذوا منه موضع صلاة تصليون فيه — وقرئ : « واتخذوا » بفتح الخاء على لفظ الماضى بالعطف على « جعلنا » أى : واتخذ الناس من مكان إبراهيم الذى وسم به لاهتمامه به واسكان خريته عنده قبلة يصلون إليها ، ويرى الأخفش الأوسط قراءة الكسر « واتخذوا » أجود لأنها تدل على الفرض (١٣١) •

ومثله قوله تعالى « وأن تعجب فعجب قولهم اذا كنا ترابا ائنا لفي خلق جديد ۝ ١٣٢) فقد قرأ ابن عامر : « وأن تعجب قولهم اذا كنا » على الخبر « ائنا » بهمزة على الاستفهام ، وحجته في ذلك أن الاستفهام منهم على احيائهم بعد الممات ، ولم يستفهموا في كونهم ترابا لأنهم كانوا يعلمون أنهم يصيرون ترابا وما كانوا ينكرون ، وانما أنكروا البعث والنشور ، فيجب على هذا أن يكون موضع الاستفهام في « ائنا لفي خلق جديد » وليس في : « اذا كنا ترابا » •

وقرأ نافع والكسائي بالاستفهام في الأولى « اذا كنا ترابا » وبالخبر في الثانى : « انا لفي خلق جديد » وحجتهما في ذلك : أن الاستفهام اذا دخل في أول الكلام أحاط بآخره ، ويدل على ذلك قوله تعالى : « ويقول الانسان اذا مامت لسوف أخرج حيا » (١٣٣) وقوله سبحانه : « أفان مت فهم الخالدون » (١٣٤) اذ لم يعد الاستفهام في قوله : « فهم الخالدون » ، وحجة أخرى وهى أنه لما كان أحد الاستفهامين علة للآخر كان المعنى في أحدهما دون الآخر وكان الآخر علة له يقع لوقوعه ويرتفع بارتفاعه ، ويدل عليه « أفان مت فهم الخالدون » اذ لم يعد الاستفهام في « فهم » وهو موضعه ، وكذلك قال : « أفان مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم » (١٣٥) فلم يعد الاستفهام مع قوله : « انقلبتم على أعقابكم » وهو المقصود بالاستفهام لأن معنى الكلام : « أفهم الخالدون ان مت » ؟ و « أفنتقلبون على أعقابكم ان مات أو قتل » ؟ اذ ان الموت والقتل علة للانقلاب والخلود ، وكذلك كونهم ترابا وموتهم علة لحيائهم ورجوعهم خلقا جديدا لذلك جعل الاستفهام لما هو سبب للحياء وهو الموت والتراب (١٣٦) •

ومثله قوله تعالى : « ... من افكهم ليقولون • ولد الله وأنهم
لكاذبون • أصطفى البنات على البنين » (١٣٧) اذ قرأ أبو جعفر وشاركة
حمزة والأعمش رضى الله عنهم : « اصطفى » بكسر الهمزة على الخبر
حكاية للكلام الكفرة بدلا من قولهم : « ولد الله » وقرأ الباقر :
« أصطفى » بفتح الهمزة على الاستفهام للانكار والاستبعاد وقد
رجحها الزمخشري وضعف القراءة الأخرى لان الانكار يشمل جانبي
الجملة « وأنهم لكاذبون » و « ما لكم كيف تحكمون » ، وقراءة الاخبار
« اصطفى » بكسر الهمزة تجعلها دخيلة بين نسيين (١٣٨) •

ومن انتقال الكلام من الانشاء الى الخبر باحدى القراءات
قوله تعالى : « ... قل سبحان ربى هل كنت الا بشرا رسولا » (١٣٩)
فقد قرأ ابن كثير وابن عامر « قال سبحان ربى » على الخبر ، وحجتها
أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال عند اقتراحهم هذه الأشياء التي
ليس في طاقة البشر أن يفعلها من تفجير الأرض وأن يكون له جنة من
نخيل وعنب تخترقها الأنهار وأن يسقط السماء عليهم قطعا وأن يكون
له بيت من زخرف وأن يصعد الى السماء الى آخر ما طلبوه فقال
صلى الله عليه وسلم منزاها الله عز وجل عن أن يعجز عن شيء أو
يعترض عليه في فعل « سبحان ربى هل كنت الا بشرا رسولا » —
وقرأ الباقر : « قل » على الأمر أى : قل لهم يا محمد بحجة
ما تقدم من مخاطبتهم له صلى الله عليه وسلم « وقالوا لن نؤمن لك
حتى تفجر لنا ... الى أن قال الله له : « قل سبحان ربى هل كنت
الا بشرا رسولا » ويقوى ذلك ما بعده من قوله : « قل لو كان في
الأرض ملائكة ... » (١٤٠) وقوله سبحانه : « قل كفى بالله
شهيدا ... » (١٤١) •

وكتوبه تعالى : « ... وزيراً من أهلى • هارون أخى • أشد به
أزرى وأشره فى أمرى » (١٤٢) اذ قرأ ابن عامر : « أشد به »
بفتح الألف ، « وأشره » بضم الألف على الاخبار عن قول سيدنا
موسى عليه السلام ذلك — وقرأ الباقر : « أشد » بوصل الألف ،
« وأشره » بفتح الألف على الأمر ومعناه الدعاء أى : اللهم أشد به
أزرى وأشره فى أمرى (١٤٢) •

فقد كانت القراءات كما رأينا وراء نقل الكلام فيما مضى من الخبر الى الانشاء ومن الانشاء الى الخبر ، وقد تتقل الخبر من معناه الحقيقي في افادة المخاطب الحكم أو لازمه الى معان أخر كالوعيد والتهديد في قوله تعالى: «... وان لك موعدا لن تخلفه ٥٥» (١٤٣) بفتح اللام في « تخلفه » أى ان لك من الله موعدا بعذابك على اضلالك بنى اسرائيل حين عبدوا العجل لن يخلفكه الله ولكن ينزله ، وقرأ ابن كثير وأبو عمرو : « لن تخلفه » بكسر اللام ، أى : لن تغيب عنه على وجه التهديد ، أى ستصير اليه مريدا أو كارها فلا يكون لك سبيل الى أن تخلفه ، فهو خبر في معنى الوعيد (١٤٤) .

الالتفات :

تحقق بعض القراءات في الكلام التفاتا ، ويحقق بعضها صرفا للالتفات في الأسلوب واجراء له على نمط واحد فمن القراءات التي تحقق الالتفات قراءة نافع وابن عامر « وما علمناه الشعر ... لتتذر من كان حيا ٥٥ » (١٤٥) بالتاء على الخطاب بعد الغيبة ، أى لتتذر يا محمد من كان حيا ، وعلى قراءة الباقيين « لينذر » الياء لا يتحقق الالتفات ، والضمير في « لينذر » يجوز أن يكون لله تعالى أو للنبي صلى الله عليه وسلم أو للقرآن (١٤٦) .

وقراءة أبى عمرو : « أفلا يعقلون » بالياء في قوله تعالى : « وما أوتيتم من شيء فمتاع الحياة الدنيا وزينتها وما عند الله خير وأبقى أفلا يعقلون » (١٤٧) فيكون فيه التفات من الخطاب الى الغيبة وعلى قراءة الباقيين : « أفلا تعقلون » ينصرف الالتفات (١٤٨) .

ومن القراءات التي يترتب عليها صرف الالتفات قراءة أبى بكر « يرجعون » بالياء من قوله تعالى : « كل نفس ذائقة الموت ثم الينا يرجعون » (١٤٩) وعلى قراءة الباقيين : « ترجعون » يكون فيه التفات من الغيبة الى الخطاب (١٥٠) .

ومن ذلك قراءة أبى عمرو : « ألا يتخذوا » بالياء في قوله تعالى : « واتينا موسى الكتاب وجعلناه هدى لبني اسرائيل ألا يتخذوا من دونى وكلا » (١٥١) وعلى قراءة الباقيين : « يتخذوا » بالتاء يكون فيه التفات من الغيبة الى الخطاب (١٥٢) .

الفصل والوصل :

ويترتب على بعض القراءات فصل الكلام بدلا من وصله كقراءة بن كثير : « قال » بغير واو من قوله تعالى : « وقال موسى ربي أعلم بمن جاء بالهدى (١٥٣) » وقرأ الباقون : « وقال » بالوصل .

وكقراءة بن عامر : « قالوا » بغير واو من قوله سبحانه : « قالوا اتخذ الله ولدا سبحانه » (١٥٤) ، وقال أبو على الفارسي : وكذلك هي في مصاحف أهل الشام ، وقد ذكر للفصل توجيهان : أحدهما : أنها مرتبطة في المعنى بما قبلها ارتباطا يغنى عن العطف بالواو ، وثانيهما : أنها مستأنفة . (١٥٥) وقرأ الباقون : « وقالوا » بالوصل عطفا على جملة « سعى » وتأويل الآية : « ومن أظلم ممن منع مساجد الله أن يذكر فيها اسمه وسعى في خرابها وقالوا اتخذ الله ولدا » (١٥٦) ، قال « أبو حيان » وذلك بعيد جدا بسبب الفصل بينهما بالجملة الكثيرة ، والضمير في « قالوا » يعود اما على النصاري لأنهم قالوا : المسيح بن الله وذكرهم أشبه بسباق الآية ، واما على اليهود لأنهم قالوا : عزيز بن الله ، وقيل : على كفرة العرب لقولهم : الملائكة بنات الله (١٥٧) .

وتؤدي بعض القراءات الى تغيير للسبب الموجب للوصل فقراءة ابن عامر ونافع « واتخذوا » بفتح الخاء على صيغة الماضي من قوله تعالى : « وأذ جعلنا البيت مثابة للناس وأمنا واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى » (١٥٨) يجعل الوصل للتوسط بين الكلمات لين وذلك لاتفاق الجملتين في الخبرية لفظا ومعنى ، وعلى قراءة الباقين « واتخذوا » بكسر الخاء على صيغة الأمر يكون الوصل لكمال الانقطاع بلا ايهام وذلك لاختلافهما خبرا وانشاء في اللفظ والمعنى .

التقديم والتأخير :

ويتحقق ببعض القراءات تقديم وتأخير لمعان نبيلة وأسرار غالية كقراءة حمزة والكسائي : « وقتلوا وقتلوا » بتقديم القتل على القتال من قوله تعالى : « فاستجاب لهم ربهم » (١٥٩) وقرأتهما أيضا : « فيقتلون » بضم الياء « ويقتلون »

بفتح الياء بتقديم القتل على القتال أيضا من قوله تعالى : « ان الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم ٠٠٠ الآية » (١٦٠)؛ وقد قيل : ان تلك القراءة أبلغ في المدح لأنهم يقاتلون بعد أن يقتل بعضهم ، وقرأ الباقون : « وقاتلوا وقتلوا » و « فيقتلون » بفتح الياء « ويقتلون » بضمها محتجين بأن الله قد وصفهم بأنهم قاتلوا أحياء ثم قتلوا بعد أن قاتلوا ، وإذا أخبر عنهم بأنهم قتلوا فمحال أن ثم قتلوا بعد أن قاتلوا ، وإذا أخبر عنهم بأنهم قتلوا فمحال أن يقاتلوا بعد هلاكهم ، وأرى أنه مع وجاهة ذلك التعليل فان في القراءة بتقديم « القتل » على القتال من الدلالة على حب المؤمنين لله ورسوله مالا حد له وليس أبلغ في الدلالة على ذلك من قتالهم وجهادهم في سبيله بعد أن يقتل بعضهم أو يقاتلون وهم مصابون تنزف الدماء من جروحهم وقد تحقق ذلك كما رأينا من القراءة بتقديم لفظة على لفظة فهل هناك أكثر دلالة على قيمة القراءات وكشفها عن اعجاز القرآن ببلاغته من ذلك ؟ *

التناسب :

يعمل لبعض القراءات بتحقيقها للتناسب بين الألفاظ بعضها وبعض ، أو بين الفواصل ولذلك قيمته في انسجام النظم القرآني ، فمما يؤدي الى تحقيق التناسب بين الألفاظ قراءة «نافع» و «أبن كثير» « وما يخادعون » من قوله تعالى : « يخادعون الله والذين آمنوا وما يخادعون الا أنفسهم ٠٠٠ » (١٦١) ليكون مناسبا « ليخادعون » في مطلع الآية ، أما قراءة الباقيين فانها « يخدعون » (١٦٢) . *

وقد يكون التناسب بين الألفاظ بالتضاد وهو من وجوه التناسب كقراءة حمزة : « فاز الهمما الشيطان عنها » (١٦٣) أى نحاها عن الحال التي كانا عليها من قول القائل : « أزال فلان فلانا عن موضعه » اذا نحاها عنه ، ويحتج لهذه القراءة بقوله تعالى : « يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة » (١٦٤) أى اثبتا فثبتا فاز الهمما الشيطان ، فقابل الثبات بالزوال الذي هو خلافه ، ويقوى هذه القراءة قوله تعالى « فأخرجهما مما كانا فيه » فان أخرجهما قريب في المعنى من از التهما ، ويرى القرطبي أن قراءة الجماعة « فاز الهمما » بمعنى أوقعهما

في الزلة وهي الخطيئة أمكن في المعنى بدليل قوله تعالى : « .. انما استزلهم الشيطان ببعض ما كسبوا ... » وقوله : « فوسوس اليه الشيطان ... » وليس للشيطان قدرة على زوال أحد من مكان الى مكان ، انما قدرته على ادخاله في الزل ، فيكون ذلك سببا الى زواله من مكانه بذنبه (١٦٥) وأرى أن في كلتا القراءتين تحقيقا للمعنى المقصود ، وفي قراءة « غَاظَ لَهَا » تناسبا بالضاد مع « اسكن أنت وزوجك الجنة » وفي التناسب وبخاصة التضاد تقوية للمعنى وتأكيده له اذ أن الضد أقرب شئء خطورا بالبال عند ذكر ضده .

ومن ترجيح احدى القراءات لمراعاة التناسب بين الفواصل ترجيح قراءة الجماعة : « مما علمت رشدا » (١٦٦) بضم الراء والشين على قراءة أبى عمرو : « رشدا » بفتح الراء والشين لتوافق القراءة الأولى في سكون الحرف الأوسط مع أواخر الآي السابقة واللاحقة وهي : علما ، وصبرا ، وخبرا وفي هذا التناسب والائتلاف تحقيق للانسجام في النظم القرآني ولذلك رجحت له قراءة الجماعة .

الافراد والجمع :

يترتب على بعض القراءات تحويل الألفاظ من الجمع الى الافراد لقصد الجنس حيث يكون أكثر استغراقا من الجمع كقراءة حمزة والكسائي : « .. وتصريف الريح » (١٦٧) على الافراد بغير ألف وحجتهما : أن الواحد يدل على الجنس فهو أعم كقولك : كثر الدرهم والدينار في أيدي الناس — قاصدا جنسهما ، قال الكسائي : والعرب تقول : « جاءت الريح من كل مكان » فلو كانت ريحا واحدة جاءت من مكان واحد لقولهم : « من كل مكان » وقد وحدوها تدل على أن بالتوحيد معنى الجمع ، وقرأ الباقون : « وتصريف الرياح » وحجتهم : أنها الرياح المختلفة المجارى في تصرفها وتغاير مهابها في المشرق والمغرب ، وتغاير جنسها في الحر والبرد فاختاروا الجمع فيهن لأنهن جماعة مختلفات المعنى ، ويقوى الجمع ما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه كان اذا هاجت ريح جثا على ركبته واستقبلها ثم قال : « اللهم اجعلها رياحا ولا تجعلها ريحا ، اللهم اجعلها رحمة ولا تجعلها عذابا » (١٦٨) .

وكقراءتهما أيضا أى حمزة والكسائي : « ٠٠٠ كل آمن بالله وملائكته وكتابه ورسله ٠٠٠ » (١٦٩) بأفراد الكتاب على أنه القرآن فلا وجه لجمعه ، ولقول ابن عباس : « الكتاب أكثر من الكتب » وقول أبى عبيدة : أراد كل كتاب الله بدلالة قوله : « فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب » (١٧٠) بالأفراد لقصد الجنس ، وذلك كقولك : كثر لدرهم فى أيدي الناس — تريد الجنس كله — وقرأ الباقر : « وكتبه » بالجمع ليألف مع ما جاء قبله مجموعا « وملائكته » وما جاء بعده مجموعا « وبرسله » (١٧١) وقد علق « الزمخشري » لافتادة الأفراد استغراق الجنس وكونه أكثر شمولاً من استغراق الجمع بقوله : « فان قلت : كيف يكون الواحد أكثر من الجمع ؟ قلت : لأنه اذا أريد بالواحد الجنس والجنسية قائمة فى وهذان الجنس كلها لم يخرج منه شيء ، فاما الجمع فلا يدخل تحته الا ما فيه الجنسية من المجموع » (١٧٢) •

وكقراءة نافع وابن كثير وأبى عمرو : « وسيعلم الكافر لمن عقبى الدار » (١٧٣) بالأفراد ، قال أبو عمرو : يراد به أبو جهل ، محتجين بقوله تعالى : « ويقول الكافر ياليتنى كنت ترابا » (١٧٤) وقال آخرون : الكافر واحد والمعنى جمع ولم يرد كافرا واحدا وانما أراد الجنس كما تقول : أهلك الناس الدينار والدرهم — تريد الجنس والمعنى : سيعلم كل من كفر من الناس وقرأ الباقر : « وسيعلم الكفار » على الجمع ، وحجتهم فى ذلك أن الكلام أتى عقب قوله : « وقد مكر الذين من قبلهم » ثم قال : « وسيعلم الكفار » بلفظ ما تقدمه ليألف الكلام على سياق واحد ، وفى التنزيل ما يقوى هذا وهو قوله سبحانه : « وسيعلم الذين ظلموا أى منقلب ينقلبون » (١٧٥) •

وقراءة بن عامر وأبى بكر « ٠٠٠ فخلقنا المضة عظاما فكسونا العظم لحما » (١٧٦) بالأفراد لأن العظم يجزى عن العظام كقوله عز وجل : « ثم يفرجكم طفلا » (١٧٧) أراد أطفالا ، وقرأ الباقر : « عظاما فكسونا العظام » على الجمع ، بقوله تعالى : « من يحيى العظام وهى رميم » (١٧٨) وقوله : « واذا كنا عظاما نفخة » (١٧٩) فالجمع أشبه بما جاء فى التنزيل ، (١٨٠) ويعلى الزمخشري لوضوح الواحد مكان الجمع بزوال اللبس فيقول : قرئ : عظاما فكسونا العظم ، وعظاما فكسونا

العظام ، وعظما فكسونا العظام ، وعظاما فكسونا العظم — فقد وضع الواحد مكان الجمع لزوال اللبس لأن الانسان ذو عظام كثيرة (١٨١) •

القلب :

ويتحقق ببعض القراءات قلب كقوله ، تعالى : « يومئذ يود الذين كفروا وعصوا الرسول لو تسوى بهم الأرض... » (١٨٢) فقراءة ابن كثير وأبى عمرو وعاصم : « لو تسوى » بضم التاء على ما لم يسم فاعله وحجتهم أن المعنى فى ذلك : يود الذين كفروا لو يجعلهم الله ترابا فيسوى بينهم وبين الأرض كما فعل بالبهائم ، ثم رد الى ما لم يسم فاعله • وقرأ نافع وابن عامر : « تسوى » بتشديد السين والواو ، والأصل « تتسوى » ثم أدغمت التاء فى السين ، أى يودون لو صاروا تراباً فكانوا سواء هم والأرض ، وقرأ حمزة والكسائى : « تسوى » بتخفيف السين وفتح التاء ، والأصل « تتسوى » فحذفت إحدى التاءين تخفيفاً ، ويتحقق القلب على القراءتين الثانية والثالثة التى يسند الفعل فيها الى الأرض على معنى أن الكفار يتمنون أن تسوى الأرض بهم اذا شهدت عليهم أعضاؤهم فيكونوا تراباً كما حكى الله عز وجل عنهم : « ... ويقول الكافرياً ليتنى كنت تراباً » (١٨٣) أو على معنى أن الذين كفروا يودون لو يستوون بالأرض فيكونون تراباً من ترابها ، ثم يحول الفعل الى الأرض لأنهم اذا تسوا بها فقد تسوت بهم ، فيكون كل صنف منهما قد استوى بصاحبه بمقد ورد مثل ذلك فى كلام العرب كقول رؤية بن العجاج يصف فلا :
بن العجاج يصف فلا :

ومهمه مغبرة أرجاؤه • • كأن لون أرضه سماؤه يبرد : كأن لون سمائه لون أرضه من شدة الغبار لكنه قلب التشبيه للمبالغة •

ومن ذلك قوله تعالى : « قال يا قوم أرىتم ان كنت على بينة من ربى وءاتانى رحمة من عنده فعميت عليكم ... » (١٨٤) فقد قرأ حمزة والكسائى وحفص : « فعميت عليكم » بضم العين وتشديد الميم على ما لم يسم فاعله — أى أخفاها الله عليكم كما فى مصحف أبى : « فعمماها عليكم » ولأنها جاءت بعد قوله « وآتى رحمة من عنده » وذلك خبر من نوح عليه السلام أن الله خصه بالرحمة التى

أتاها إياه فكذلك قوله : « فعميت » خبر عن الله أنه هو الذى خذل من كفر به .

وقرأ أهل الحجاز والشام والبصرة وأبو بكر : « فعميت » بفتح العين وتخفيف الميم، ويتحقق القلب على هذه القراءة ، أى فعميت البينة عليكم ، وقد احتجوا لها بالتى وردت مثلها فى القصص مفتوحة العين بالاجماع فى قوله تعالى : « فعميت عليهم الأنباء » (١٨٥) فتلك مثلها ، فكما يقال : « خفى علينا الخبر » يقال : « عمى على الأمن » وهذا مما حولت العرب الفعل اليه وهو لغيره كقولهم : دخل الخاتم فى اصبعى والخف فى رجلى - ولا شك أن الرجل هى التى تدخل فى الخف والاصبع هى التى تدخل فى الخاتم . (١٨٦)

الايجاز بالحذف:

ويتحقق ببعض القراءات ايجاز بالحذف ، فمن الايجاز بحذف الحرف قراءة حمزة والكسائى : « .. والله ربنا » (١٨٧) بالنصب أى يا ربنا على النداء فحذف حرف النداء وحجتها أن الآية ابتدئت بمخاطبة الله اياهم اذ قال للذين أشركوا : « أين شركاؤكم » فجرى جوابهم اياه على نحو سؤاله لمخاطبتهم اياه فقالوا : « والله ربنا » بمعنى : هو الله ياربنا ما كنا مشركين ، فأجابوه مخاطبين له كما سألهم مخاطبين ، وقرأ الباكون : « والله ربنا » بالخفض على الصفة والثناء محتجين بأن : « أحلف بالله ربى » أحسن من قولك : « أحلف بالله يارب » (١٨٨) .

ومن القراءات التى تحقق الايجاز بحذف كلمة مضافة أو موصوفة قراءة حمزة والكسائى : « .. فلما تجلى ربه للجبل جعله دكاء » (١٨٩) بالمد والهمز أى جعله مثل دكاء فحذف المضاف وأقيم المضاف اليه مقامه والعرب تقول : ناقة دكاء أى : لا سنام لها ، وقال قطرب : قوله : « دكاء » صفة والتقدير : جعله أرضا دكاء أى ملساء فأقيمت الصفة مقام الموصوف ، أو حذف الموصوف ودلت عليه الصفة كقوله سبحانه : « وقولوا للناس حسنا » (١٩٠) أى قولوا حسنا .

وقرأ الباقر : « دكا » منونا بجعله مصدرا من : « دككت الشيء » اذا كسرتة وفتته ، فتأويله : جعله مفتتا كالتراب وحجته قوله تعالى : « كلا اذا دكت الأرض دكا دكا » (١٩١) والمعنى : فلما تجلى ربه للجبل جعله مذكوكا فكأنه دكه ، فيجعل قوله : « دكا » مصدرا صدر عن معنى الفعل لا عن لفظه (١٩٢) .

ومن القراءات التي تحقق ايجازا بحذف جملة قراءة الكسائي : « هل تستطيع » بالتاء و « ربك » بالنصب من قوله تعالى : « هل يستطيع ربك أن ينزل علينا مائدة من السماء ٠٠ » (١٩٣) أى : هل تقدر يا عيسى أن تسأل ربك — لأنهم كانوا مؤمنين ، وكانت عائشة رضى الله عنها تقول : كان القوم أعلم بالله من أن يقولوا : « هل يستطيع ربك » انما قالوا « هل يستطيع ربك » وقد احتج لهذه القراءة بقول الله تعالى امنا ٠٠ » (١٩٤) وقد سماهم الله حواريين ، ولم يكن ليسمهم بذلك وهم برسالة رسوله كفرة ، وقال أهل البصرة : المعنى : « هل يستطيع سؤال ربك » فحذف لفظ « سؤال » وألقى اعرابه على ما بعده كما في قوله : « واسأل القرية » (١٩٥) أى أهل القرية . وقرأ الباقر : « هل يستطيع بالياء و « ربك » بالرفع أى : هل يستجيب لك ربك ان سألته ذلك ؟ (١٩٦) وقد أجاد الأخفش الأوسط في توجيه تلك القراءة والاحتجاج لها بما يناظرها من أساليب العرب المعهودة فيقول : « هل يستطيع » لأنهم ظنوا أنه لا يطيق ، ولكنه كقول العرب : أتعطيع أن تذهب في هذه الحاجة وتدعنا من كلامك ؟ وكقولك : أتعطيع أن تكف عني فاني ممنوم — فليس هذا لأنه لا يستطيع ولكنه يريد : كف عني ويذكر له الاستطاعة ليحتج عليه ، أى انك تستطيع ، فاذا ذكره اياها علم أنها حجة عليه ، وانما قرئت : « هل يستطيع ربك » فيما أرى لمغوض هذا المعنى الآخر ، والله أعلم وهو جائز ، كأنه أضمر الفعل فأراد : هل تستطيع أن تدعو ربك ، أو هل يستطيع ربك أن تدعوه ، فكل هذا جائز (١٩٧) .

المجاز العقلي

ومن القراءات التي ينشأ عنها مجاز عقلي لعلاقة السببية قراءة حمزة والكسائي : « انما صنعوا كيد سحر ٠٠٠ » (١٩٨) بغير ألف بحجة

أن الكيد إذا كان بالسحر جاز أن يضاف إليه لأنه به ومنه ومن سببه ،
ويعلق الزمخشري عليها بقوله : « وقرئ : » « كيد سحر » بمعنى ذى
سحر أو ذوى سحر ، أو هم لتوغلهم فى سحرهم كأنهم السحر
بعينه وبذاته « (١٩٩) وحجة من قرأ « ساحر » بالالف أن السحر ليس
له كيد ، إنما الكيد للساحر ، ويقوى ذلك قوله سبحانه : « ولا يفلح
الساحر حيث أتى » (٢٠٠) •

ومن التى ينشأ عنها مجاز عقلى لعلاقة المكانية قراءة حمزة
والكسائى « توقد » بالتاء من قوله تعالى : « كأنها كوكب درى
توقد » (٢٠١) بجعل الايقاد للزجاجة وهو للنار فى الحقيقة ، لكنه
لما كان يقع فى الزجاجة ساغ أن يسند اليها مثل : نهر جار وطريق
سائر ، وعلى قراءة ابن كثير وأبى عمرو : « توقد » بالتاء وفتح
الواو والدال ، وقراءة نافع وابن عامر وحفص : « يوقد » بضم
الياء والدال فالفاعل : المصباح أو الكوكب ولا تجوز فى الكلام •

وبعد : فتطلعنا الفنون البلاغية السابقة على أن ميدان القراءات
من أوسع الميادين وأخصبها تجلية لأعجاز القرآن بصفة عامة ولأعجازه
البلاغى بصفة خاصة ، مما يجعله جديراً بأن يتعمده الباحثون
والدارسون ليعبروا أسرارهم خدمة للقرآن ونفعاً للمسلمين •

« وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب » •

(الهوامش)

- (١) من منشورات : دار العلوم بالرياض ١٤٠٢ هـ — ١٩٨٢ م .
- (٢) د. محمد سالم محيسن : المهذب في القراءات العشر ١ : ٦ ط . ثانية ١٣٨٩ هـ — ١٩٧٨ م .
- (٣) د. محمد سالم محيسن : المقتبس من اللهجات العربية والقراآتية ص : ٦٦ ط . القاهرة ١٣٩٨ هـ .
- ومحمد الصباغ : لمحات في علوم القرآن ص ١٠٧ ط . بيروت ١٩٧٤ م .
- (٤) سورة الحاقة : ٤١ — ٥١ .
- (٥) سورة يونس : ١٥ ، ١٦ .
- د. محمد سالم محيسن : في رحاب القرآن الكريم ١ : ٢٣١ .
- مكتبة السكليات الازهرية ١٤٠٠ هـ — ١٩٨٠ م .
- (٦) سورة يونس : ٦٤ .
- (٧) راجع هذه الاحاديث في كتابنا : « الاعجاز والقراءات » .
- (٨) د. محمد سالم محيسن : في رحاب القرآن ١ : ٢٣٣ .
- (٩) ابن الجزري : النشر في القراءات العشر ١ : ٢١٠ .
- (١٠) المرجع السابق ١ : ٢١٢ .
- (١١) راجع ذلك في كتابنا : « الاعجاز والقراءات » .
- (١٢) ابن الجزري : النشر ١ : ٢١٢ .
- (١٣) سورة الحشر : ٢١ .
- (١٤) سورة الحجر : ٩ .
- (١٥) الفخر الرازي : مفاتيح الغيب ٥ : ٢٥٧ ، ٢٥٨ .
- (١٦) سورة فاطر : ٣٢ .
- (١٧) ابن الجزري : النشر ١ : ٥٢٤ تحقيق : على محمد الضمباج ط . بيروت .
- (١٨) السيوطي : الاتقان في علوم القرآن ٤ : ٨ تحقيق : محمد أبو الفضل
- (١٩) ابن الجزري : النشر ١ : ٢٤ .
- (٢٠) المرجع السابق ١ : ٢٢٤ .
- (٢١) انظر : الزركشي ١ : ٣٤٢ ط . اولى — الحلبي .
- (٢٢) المرجع السابق ١ : ٣٤٣ .
- (٢٣) سورة المائدة : ٢٦ .
- (٢٤) سورة يس ٥٢
- (٢٥) سورة يونس : ٦٤ .
- (٢٦) سورة البقرة : ١٤ ، ١٥ .
- (٢٧) سورة البقرة : ١١ ، ١٢ .
- (٢٨) سورة البقرة : ١٣ وانظر بقية الايضاح ٨٢/٢ ، ٨٣ ط . سادسة
- (٢٩) سورة النور : ٤ .
- (٣٠) انظر : الانتقان ١ : ٨٧ .
- (٣١) سورة آل عمران : ١٨١ .
- (٣٢) سورة البقرة : ١٣ .
- (٣٣) سورة البقرة : ١١ ، ١٢ .
- (٣٤) انظر : النشر ١ : ٣٣٢ وفي رحاب القرآن ٢/٥٦ .
- (٣٥) سورة البقرة : ٥ .

- (٣٦) سورة البقرة : ٦ .
 (٣٧) سورة النمل : ٣٤ .
 (٣٨) سورة الفرقان : ٢٩ .
 (٣٩) سورة الصافات : ١٣٧ ، ١٣٨ .
 (٤٠) سورة الزخرف : ٢٤ ، ٣٥ .
 (٤١) سورة الاسراء : ٢٥ .
 (٤٢) انظر : في رحاب القرآن ٢ : ٥٨ ، ٥٩ .
 (٤٣) سورة البقرة : ١٩ .
 (٤٤) سورة البقرة : ٤٩ .
 (٤٥) سورة النساء : ١١ .
 (٤٦) سورة البقرة : ٢٥٨ .
 (٤٧) في رحاب القرآن : ٢ : ٦١ ، ٦٢ .
 (٤٨) والوقف القبيح قد يكون بعضه اقبسح من بعض كالوقف على ما يحيل المعنى نحو : « انما يستجيب الذين يسمعون والموتى ... » سورة الانعام : ٣٦ . اذ الوقف عليه يقتضى أن يكون الموتى يستجيبون مع الذين يسمعون ، وليس كذلك ، بل المعنى : ان الموتى لا يستجيبون ، وانما اخبر الله تعالى عنهم انهم يبعثون مستأنفا بهم ، واقبح من هذا ما يحيل المعنى ويؤدى الى ما لا يليق والعياذ بالله تعالى كالوقوف على : « للذين لا يؤمنون بالآخرة مثل السوء والله ... » النحل : ٦٠ .
 (٤٩) انظر : البرهان ١ : ٣٥٠ ، وفي رحاب القرآن ٢ : ٧٠ .
 (٥٠) وهى أن يؤتى بمعنيين متوافقين أو بهمان ثم يؤتى بما يقابلها على الترتيب . بغية الايضاح : ٤ والطباق : ان يجمع بين الشئ وضده — المرجع السابق والعكس والتبديل : ان يؤتى بكلام فيه مقدم ومؤخر ثم يكون العكس فيقدم المؤخر ويؤخر المقدم .
 (٥١) سورة البقرة : ١٤١ .
 (٥٢) سورة البقرة : ٢٠٢ .
 (٥٣) سورة البقرة : ٢٨٦ .
 (٥٤) سورة آل عمران : ٢٧ .
 (٥٥) الآية السابقة .
 (٥٦) سورة فصلت : ٤٦ .
 (٥٧) النشر ١ : ٢٣٧ .
 (٥٨) سورة الفاتحة : ٤ .
 (٥٩) سورة آل عمران : ٢٦ .
 (٦٠) انظر : حجة القراءات ص : ٧٨ ، ٧٩ .
 (٦١) سورة الجمعة : ١ .
 (٦٢) سورة النمل : ٢ .
 (٦٣) سورة طه : ١١ .
 (٦٤) سورة غافر : ١٦ .
 (٦٥) سورة غافر : ١٦ .
 (٦٦) سورة النمل : ٢ .
 (٦٧) الكشف ١ : ٥٦ ، ٥٧ .

- (٦٨) سورة البقرة : ١٠
 (٦٩) سورة البقرة : ٨
 (٧٠) المحرر الوجيز : ١ : ١٦٤
 (٧١) سورة الانعام : ٣٤
 (٧٢) حجة القراءات : ٨٨ ، ٨٩
 (٧٣) الكشاف : ١ : ١٧٨ ، ١٧٩
 (٧٤) سورة الاعراف : ١١٢
 (٧٥) تفسير القرطبي ٢٥٧/٧
 (٧٦) الآية : ٧٩
 (٧٧) سورة الشعراء : ٣٧
 (٧٨) حجة القراءات : ٢٩١
 (٧٩) سورة الشعراء : ٣٤
 (٨٠) سورة الاعراف : ١٠٩
 (٨١) سورة يونس : ٧٩
 (٨٢) سورة يونس : ٧٦
 (٨٣) سورة آل عمران : ١٤٦
 (٨٤) سورة آل عمران : ١٤٤
 (٨٥) انظر : حجة القراءات : ١٧٥ ، ١٧٦ وتفسير ابن كثير ١ :
 ٤١. وتفسير القرطبي ٤ : ٢٢٩ ومعاني القرآن للاخفش الاوسط
 ١ : ٢١٧ ط اولى
 (٨٦) سورة آل عمران : ٧٩
 (٨٧) انظر : حجة القراءات ص : ١٦٧
 (٨٨) المحرر الوجيز : ابن عطية ٢ : ٤٥٨
 (٨٩) النشر لابن الجزري ١ : ٣٣٣ ، ٣٤٤
 (٩٠) المذهب في القراءات العشره . محمد سالم محيسن ١ : ٤٦ ط ثانية
 (٩١) سورة الانبياء : ١١٢
 (٩٢) انظر حجة القراءات ص : ٤٧١ والنشر ٢ : ٣٢٥
 (٩٣) سورة الانبياء : ٤
 (٩٤) سورة الانبياء : ٣
 (٩٥) حجة القراءات : ٤٦٥
 (٩٦) انظر : الجامع لاحكام القرآن للقرطبي ط الثالثة ١١/٢٧٠
 والنشر لابن الجزري ٢ : ٢٢٣
 (٩٧) سورة المؤمنون : ١١٢ ، ١١٤
 (٩٨) انظر : الجامع لاحكام القرآن ١٢/١٥٦ والنشر ٢/٣٣٠ وحجة
 القراءات ص : ٤٩٣
 (٩٩) الكشاف ٣ : ٤٤
 (١٠٠) سورة الزخرف : ٢٤
 (١٠١) سورة الزخرف : ٢٣
 (١٠٢) حجة القراءات ص : ٦٤٨ ، ٦٤٩
 الجامع لاحكام القرآن ١٦/٧٥
 (١٠٣) سورة المعنكوت : ٦٦

سورة فصلت : ٤٠	١٠٤)
حجة القراءات ص : ٥٥٥	١٠٥)
انظر : الكشف ٢/١١٢	١٠٦)
سورة طه : ١١٢	١٠٧)
انظر : حجة القراءات ص : ٤٦٤ والنشر ٢/٣٢٢ والجامع	١٠٨)
لاحكام القرآن ١١/٢٤٩	
سورة طه : ٧٧	١٠٩)
سورة غافر : ٦٠	١١٠)
سورة آل عمران : ١١١	١١١)
حجة القراءات : ٤٥٨ ، ٥٩١ والنشر ٢ : ٣٢١	١١٢)
سورة البقرة : ١١٩	١١٣)
سورة الرعد : ٤٠	١١٤)
الكشاف : ١ : ٣٠٨	١١٥)
سورة الكهف : ٢٦	١١٦)
سورة الجن : ٢٦	١١٧)
سورة الشعراء : ٢١٢	١١٨)
سورة البقرة : ٨٣	١١٩)
الكشاف ١ : ٢٩٢ ، ٢٩٣	١٢٠)
سورة الاعراف : ١٤٩	١٢١)
حجة القراءات ص : ٢٩٦ ، ٢٩٧	١٢٢)
سورة الاحقاف : ٢٠	١٢٣)
حجة القراءات ص : ٦٦٥	١٢٤)
الجامع لاحكام القرآن ١٦ : ١٩٩	١٢٥)
سورة الاعراف : ١٢٣	١٢٦)
الكشاف ٢ : ١٠٤	١٢٧)
سورة ن : ١٤	١٢٨)
حجة القراءات ص : ٧١٧	١٢٩)
سورة البقرة : ١٢٥	١٣٠)
انظر : معاني القرآن للاخفش الاوسط ١/١٤٧ والكشاف	١٣١)
١ : ٣١٠	
سورة الرعد : ٥	١٣٣)
سورة هريم : ٦٦	١٣٢)
سورة الانبياء : ٣٤	١٣٤)
سورة آل عمران : ١٤٤	١٣٥)
حجة القراءات : ٣٧٠ ، ٣٧١	١٣٦)
سورة الصافات : ١٥١ ، ١٥٢ ، ١٥٣	١٣٧)
حجة القراءات ص : ٦١٢ والكشاف ٣ : ٣٥٤ والجامع لاحكام	١٣٨)
القرآن ١٥/١٢٣	
سورة الاسراء : ٩٣	١٣٩)
سورة الاسراء : ٩٥	١٤٠)
سورة الاسراء : ٩٦	١٤١)
سورة طه : ٢٩ ، ٣٠ ، ٣١	١٤٢)

سورة طه : ٩٧	(١٤٣)
حجة القراءات ص : ٤٦٢ ، ٤٦٣	(١٤٤)
سورة يس : ٦٩ ، ٧٠	(١٤٥)
حجة القراءات : ٦٠٣ والجامع لاحكام القرآن ١٥ : ٥٥	(١٤٦)
سورة القصص : ٦٠	(١٤٧)
حجة القراءات ص : ٥٤٨	(١٤٨)
سورة العنكبوت : ٥٧	(١٤٩)
حجة القراءات ص : ٥٥٤	(١٥٠)
سورة الاسراء : ٢	(١٥١)
حجة القراءات ص : ٣٩٦	(١٥٢)
سورة القصص : ٣٧	(١٥٣)
سورة البقرة : ١١٦	(١٥٤)
المحرر الوجيز لابن عطية ١ : ٤٠٠	(١٥٥)
تنسير الطبري : ١ : ٤٠٣	(١٥٦)
المحرر الوجيز لابن عطية ١ : ٤٠٠	(١٥٧)
سورة البقرة : ١٢٥	(١٥٨)
سورة آل مهران : ١٩٥	(١٥٩)
سورة التوبة : ١١١	(١٦٠)
سورة البقرة : ٩	(١٦١)
المهذب في القراءات العشر ١ : ٤٧ ، ٤٨	(١٦٢)
سورة البقرة : ٣٦	(١٦٣)
سورة البقرة : ٣٥	(١٦٤)
الجامع لاحكام القرآن ١ : ٣١١	(١٦٥)
سورة الكهف : ٦٦	(١٦٦)
سورة البقرة : ١٦٤	(١٦٧)
حجة القراءات : ١١٨	(١٦٨)
سورة البقرة : ٢٨٥	(١٦٩)
سورة البقرة : ٢١٣	(١٧٠)
حجة القراءات : ص : ١٥٢ ، ١٥٣	(١٧١)
أنظر الكشاف ١ : ٤٠٧	(١٧٢)
سورة الرعد : ٤٢	(١٧٣)
سورة النبا : ٤٠	(١٧٤)
سورة الشعراء : ٢٢٧	(١٧٥)
سورة المؤمنون : ١٤	(١٧٦)
سورة المؤمن : ٦٧	(١٧٧)
سورة يس : ٧٨	(١٧٨)
سورة النازعات : ١١	(١٧٩)
حجة القراءات : ٤٨٤	(١٨٠)
الكشاف : ٣ : ٢٧	(١٨١)
سورة النساء : ٤٢	(١٨٢)
سورة النبأ : ٤٠	(١٨٣)
سورة هود : ٢٨	(١٨٤)

- (١٨٥) سورة القصص : ٦٦
 (١٨٦) حجة القراءات : ٣٣٨ ، ٣٣٩
 (١٨٧) سورة الانعام : ٢٠٢
 (١٨٨) حجة القراءات : ٢٤٤
 (١٨٩) سورة الاعراف : ١٤٣
 (١٩٠) سورة البقرة : ٨٣
 (١٩١) سورة الفجر : ٢١
 (١٩٢) حجة القراءات : ٢٩٤ ، ٢٩٥
 (١٩٣) سورة المائدة : ١١٢
 (١٩٤) سورة المائدة : ١١١
 (١٩٥) سورة يوسف : ٨٢
 (١٩٦) حجة القراءات : ٢٤٠ ، ٢٤١
 (١٩٧) معاني القرآن للاخفش الاوسط ١ : ٢٦٧ ط اولى الكويت ١٤٠٠ هـ - ١٩٧٩ م
 (١٩٨) سورة طه : ٦٩
 (١٩٩) الكشاف ٢ : ٥٤٥
 (٢٠٠) حجة القراءات ص : ٤٥٨
 (٢٠١) سورة النور : ٣٥

اهم المراجع

- ١ - ابن الجزرى النشر في القراءات العشر تحقيق : على محمد الضباع ط بيروت
- ٢ - ابن عطية المحرر الوجيز ط المجلس الاعلى للشئون الاسلاميه
- ٣ - ابن كثير تفسير القرآن العظيم - المكتبة التوفيقية
- ٤ - ابو زرعة حجة القراءات تحقيق : سعيد الانفانى ط ثانية ١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩ م
- ٥ - الاخفش الاوسط معاني القرآن ط اولى الكويت ١٤٠٠ هـ - ١٩٧٩ م
- ٦ - الخطيب القزوينى الايضاح ط سادسة
- ٧ - الزركشى البرهان في علوم القرآن ط اولى - الحلبي
- ٨ - الزمخشري الكشاف دار الفكر
- ٩ - السيوطى الاتقان في علوم القرآن تحقيق : محمد ابو الفضل
- ١٠ - فتحى فريد (د) الامجاز والقراءات - دار العلوم بالرياض ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م
- ١١ - الفخر الرازى مفتاح الغيب
- ١٢ - القرطبى الجايح لاحكام القرآن ط ثالثة
- ١٣ - محمد سالم المهندي في القراءات العشر ط ثانية ١٣٨٩ هـ - محيسن (د) ١٩٧٨ م
- ١٤ - محمد سالم المتقرب من اللهجات العربية والقراينة ط محيسن (د) القاهرة ١٣٩٨ هـ
- ١٥ - محمد سالم في رحاب القرآن الكريم - مكتبة السكليات محيسن (د) الازهرية ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠ م
- ١٦ - محمد الصباغ لمحات في علوم القرآن الكريم بيروت ١٩٧٤ م

الاعلام الاسلامى .. ومنهجه فى الدعوة د . مرعى مذكور

يتميز الاسلام منذ بدء ظهوره بأنه دين دعوة ، من الناحية النظرية أو الناحية التطبيقية .. فالقرآن الكريم - دستور الاسلام يأمر بالدعوة وينهى عن الاكراه فى الدين ، ولم تجيء مهمة تبليغ الرسالة فى تاريخ الاسلام بعد فترة من بدء الدعوة ولكنها أُلقيت على عاتق المؤمنين منذ البداية ، ويتضح هذا فى الآيات الاولى التى أنزلت على الرسول صلى الله عليه وسلم فى قول الله جل شأنه :

« اقرأ باسم ربك الذى خلق .. »

سورة العلق : آية ١

« ياايها المدثر . قم فأأنذر . وربك فكبير .. »

سورة المدثر : آية ٣

وتستمر الآيات الكريمة التى تمت على الدعوة والاعلام عن الدين

« ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة . وجادلهم

بالتى هى أحسن .. »

سورة النحل : آية ١٢٥

« وادع الى ربك . انك لعلى هدى مستقيم .. »

سورة الحج : آية ٦٧

« فلذلك فادع . واستقم كما أمرت . ولا تتبع أهواءهم .. »

سورة الثورى : آية ١٥

« ولتكن منكم أمة يدعون الى الخير .. »

سورة آل عمران : آية ١٠٤

« ومن أحسن قولاً ممن دعا الى الله وعمل صالحاً وقال اننى

من المسلمين .. »

سورة فصلت : آية ٣٣

وهي دعوة صريحة واضحة وليست غامضة وهي برنامج كامل يتضمن جميع المعارف التي يحتاج اليها الناس لييصروا الغاية من محياهم في الدنيا وليستكشفوا معالم الطريق التي تجمعهم راشدين(١)

ولوضوح هذه الدعوة لم يكلف الله بها جماعة دون غيرها من المسلمين بل هي أمانة في عنق كل انسان ليلنج عن دينه ويدعو له..
يقول تعالى : « قل هذه سبيلي أدعوا الى الله على بصيرة أنا ومن اتبعنى .. »

سورة يوسف : آية ١٠٨

والدعوة الاسلامية للناس جميعا في كل زمان وفي كل مكان فهي رسالة عالمية طالب الله الناس جميعا بقبولها ..
يقول تعالى : « ياايها الناس انى رسول الله اليكم جميعا »
سورة الاعراف : آية ١٥٨

« ياايها الناس اعبدوا ريكم الذى خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون . الذى جعل لكم الارض فراشا والسماء بناء وانزل من السماء ماء فاخرج به من الثمرات رزقا لكم . فلا تجعلوا لله اندادا وانتم تعلمون .. »

سورة البقرة : آية ٢٢

وتتعدد الآيات الكريمة التي تبين أن الاسلام رسالة عالمية غير قاصرة على جنس دون الآخر أو على مكان فقط في قوله تعالى:

« ان هو الا نكر للعالمين . ولتعلمن نباه بعد حين .. »
سورة ص : آية ٨٨

« ان هو الا نكر وقرآن مبين . لينذر من كان حيا ويحق القول على الكافرين .. »

سورة يس : آية ٧٠

« وما ارسلناك الا رحمة للعالمين .. »

سورة يوسف : آية ١٠٤

« تبارك الذى نزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيراً ٠٠ »

سورة الفرقان : آية ١

« وما أرسلناك الا كافة للناس بشيراً ونذيراً ولكن

أكثر الناس لا يعلمون ٠٠ »

سورة سبأ : آية ٢٨

« هو الذى أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره

على الدين كله ٠٠ »

سورة الصف : آية ٩

وقد قام النبى صلى الله عليه وسلم بالدعوة للاسلام فأرسل كتبه الى ملوك وحكام عصره يدعوهم بدعوة الاسلام وأن الملك كله للواحد القهار ، ووصلت رسائله الى ملك الروم ، والفرس ، والحبشة ، ومصر ، وسائر ملوك العرب •

فالدين الاسلامى قد أكد منذ ظهوره وفي حياة النبى ، أنه دين عام صالح لكل زمان ومكان ، فمن مميزاته الاصلية ملاعته لجميع الاجناس البشرية ، فلم يكن العرب وحدهم هم الذين اتبعوا الاسلام بل كان من ضمنهم من هو من فارس كسلمان الفارسى وبعضهم من النصرانى كورقة ، وبعضهم من اليهود كمخيريقي ، وعبد الله بن سلام ، وبعضهم من الاحباش وغيرهم •

فالدعوة الاسلامية دعوة عالمية •• وهى لا تقتصر على أفراد

دون آخرين •

وقد كان النبى متنبئاً بانتشار دعوته ، وكان يقول :

« ان بلالا أول ثمار الحبشة ، وان صهيبا أول ثمار الروم »

وأما سلمان ، وهو أول من أسلم من الفرس ، فقد كان عبداً

نصرانياً بالديانة اعتنق الاسلام فى السنة الاولى من الهجرة (٢) •

وهكذا يصرح الرسول فى وضوح أن الاسلام ليس مقصوراً

على الجنس العربى ولا على السادة دون العينة ، بل للناس

جميعاً دون اعتبار لأى شىء الا للتقوى •• وهو صالح لكل عاقل

اذ هو دين الفطرة التي فطر الله الناس عليها ، ولأنه دين الفطرة
فالواسطة غير موجودة بين العبد وربّه ، فلا أسرار ، ولا كهنوت ،
وذلك لخلوه من الاسرار وعبادة القديسين :

« قل هو الله أحد • الله الصمد • لم يلد ولم يولد • ولم
يكن له كفواً أحد • »

سورة الاخلاص : آية ١ : ٤

ولأن الاسلام دين عالمي ، فيجب أن تجوب دعوته الآفاق
لتصل الى كل الناس تدعوهم الى خير الدنيا وخير الآخرة معا ،
وتنقذهم من أسباب الهلاك بتحسينهم ضد اغواء الشياطين :

« ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون • »

سورة الروم : آية ٣٠

والاعلام عن دين الله واجب على كل قادر عليه ، ومن يقرر
على تبصير الناس بأمور دينهم ثم يكتم ذلك يعذبه الله :

« ان الذين يكتُمون ما أنزلنا من البينات والهدى من بعد
ما بيناه للناس في الكتاب أولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون • »

سورة البقرة : آية ١٥٩

وإذا كان المسلمون يقطنون منطقة ممتدة وشاسعة من العالم ،
وهي جزء لا يتجزأ من النظام العالمي المتغير ، ويشكلون ربع سكان
العالم كله تقريباً فإن هناك جاليات اسلامية تعيش في بلاد غير
اسلامية ومستهدفة تماماً من وسائل الاعلام التي تشكل الاعلام
على هواها ، وتقدم الاسلام وهي تتحدث عنه في صورة مشوهة
تماماً • وهذه الجاليات الاسلامية تشكل اقلية تعاني من مشكلات
يمكن تحديدها من زاوية الحقوق الطبيعية التي ينبغي أن يتمتع بها
الانسان في أية جماعة بشرية ، وأهم هذه الحقوق : (٣)

١ - حق ممارسة الشعائر الدينية في حرية تامة •

٢ - حق تنظيم أمور الجماعة الاسلامية طبقاً للتصور الاسلامي
دون تدخل من السلطة المهيمنة •

٣ — حق الدعوة الى دين الله ونشره بالحكمة والموعظة الحسنة بين غير المسلمين .

فموقف الاقليات الاسلامية في البلاد غير الاسلامية — طبقا لحقهم في ممارسة الأمور الثلاثة السابقة — يمكن تصنيفه الى :

(أ) أقليات مضيق عليها في ممارسة الشعائر الدينية ومحرومة تماما من حق تنظيم أمورها طبقا للتصور الاسلامي ، ومن حق الدعوة الى الدين ، وهذه الأقليات تعيش عادة بين أكثرية ذات فكر مادي (شيعوي) أو بين أغلبية مسيحية ذات ممارسات صليبية حاقدة — كالفلبين مثلا — أو حيث تعتق الدولة فكرا معاديا للدين بشكل عام أو للإسلام بشكل خاص .

(ب) أقليات لا تعاني ضغوطا في ممارسة حقوقها ، ولكن مشكلاتها نابعة من طبيعة فهمها للأمور الدين ، وترجع بعض هذه المشكلات الى امكاناتها المادية وثقلها في المجتمع ، وهذا يناط به قدرتها على نشر دعوتها الاسلامية ، وتعيش هذه الاقليات غالبا في البلاد التي يقوم الحكم فيها على أساس علماني يعتبر الدين مسألة شخصية* .

وهذه الأقليات الاسلامية تعاني من مشكلة الاحصاءات غير الصحيحة التي تعلن نسبتهم السكانية في الدول غير الاسلامية بشكل يقل كثيرا عن الحقيقة ولا يعكس واقع تعدادهم ، يضاف الى ذلك الفقر الذي يجعل هذه الأقليات تقع فريسة للبعثات التبشيرية التنصيرية التي تتولى تحقيق رغباتهم من مدارس ومستشفيات وطعام ومراكز خدمة .

وإذا كان هناك مسلمون يعيشون كأقليات في بلاد غير اسلامية ، فهناك أيضا من لا يتبعون ديننا من الأديان السماوية ، منهم «الوثني» و « الشيعوي » وهؤلاء لا صلة لهم بالأنبياء ولا بالعقائد .

وكل هؤلاء يجب أن توجه اليهم الدعوة الاسلامية وأن يكون لكل جماعة أو فئة المنطق الاعلامي الذي يناسب ظروفها .

فيجب أن يكون الاعلام الاسلامي واضعا في تخطيطه أن هناك تجمعات متعددة في العالم تعتبر في حكم من لم تبلغه الدعوة أصلا، رغم مرور أكثر من أربعة عشر قرنا من ميلاد الدعوة فهي اما أن تجهل كل شيء عن محمد - صلى الله عليه وسلم - وسائر التعاليم الاسلامية ، واما أن تعرفه فقط افتراءات روجها أعداء الاسلام وساعدت على تكوين صورة خاطئة عن الاسلام والمسلمين ، وجعلتهم ينظرون الى المسلمين باعتبارهم جماعات تجرى وراء الدم في سبيل الجنة (٤) . هناك أيضا الفرق الضالة من كل دين من الأديان السماوية هؤلاء يقول فيهم الله تعالى :

« ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين » (البقرة : ٨) أى أنهم يصدقون بأن للعالم لها ، وبأن بعد الموت بعثا ، ولكن هذا الايمان ليس مطابقا في تفصيله للحق المقبول (٥) ..

فغير المسلمين يجب أن تصلهم الدعوة الاسلامية كاملة لا يشوبها أى تشويه أو تحريف ، وبعدها يهدى الله من يشاء الى سواء السبيل .

أهداف الاعلام الاسلامى :

فى النصف الاخير من القرن العشرين ، ظهر العالم الاسلامى قوة سياسية كبرى لها مكانتها فى المجال الدولى ، خاصة بعد تأسيس المؤتمر الاسلامى سنة ١٩٦٩م ، كما أصبح هذا العالم الاسلامى قوة اقتصادية مهابة لها تأثيرها الفعال الذى يتركز فى الاساس على نظام الانتاج البترولى وفوائده ، وأصبحت تطرح بشكل ملح قضايا العلاقة بين العروبة والاسلام وأثرها على سلوك العالم الاسلامى ، وبعد الثورة الاسلامية فى ايران أصبحت القضايا الملحة التى تشغل العالم هى امكانية الكتلة الاسلامية فى التعامل السياسى والاقتصادى فى ضوء رؤية استراتيجية اسلامية ، ومدى علاقة هذه الكتلة الاسلامية بالقوى العظمى فى العالم ..

ورغم هذه المتغيرات فان العالم الاسلامى قد تغير واقعه فى الحقيقة أيضا ، فالمسلمون فى القرن الخامس عشر للهجرة — ورغم حركات الاحياء الاسلامى — متخلفون عما كانوا عليه أيام المد الاسلامى .. فهناك التخلف الجغرافى بمعنى توقف الدائرة الاسلامية جغرافيا وعزل جماعات اسلامية كاملة فى بلاد غير اسلامية عن اخوانهم فى ديار الاسلام (٦) وهناك التخلف السياسى مثل سقوط دولة الاندلس الاسلامية واجتياح التتار للشرق العربى وتدمير بغداد ودمشق وخروج الخلافة من قریش الى العثمانيين على يد سليم الأول ثم الغاء الخلافة الاسلامية على يد أتاتورك .. بالإضافة الى حركات الانشقاق وتعدد الطوائف الاسلامية ابتداء من حرب على ومعاوية والانقسام بين السنة والشيعة وانكباب العلماء على محاولات فهم القضايا الجزئية والخلافة وانشغالهم بها عن متطلبات العصر والقضايا الأساسية فى الدين ، حتى غرق العلماء فى التفسير والتأويل لقضايا فرعية ، هذا كله رغم أن الدين الاسلامى هو الدين الوحيد الذى له أساس وحيد غير متنازع عليه ، وهو القرآن الكريم .. وهو يتفق تماما مع طبيعة العقل الانسانى الذى لا يتحرك الا بالحرية والاقتناع ..

ففى الوقت الذى نجد فيه أن الدعوات السابقة على الاسلام كانت لمجرد الدعوة الى الايمان والنهى عن المنكر ، وتوقفها عن هذا الحد ، تجيء الدعوة الاسلامية ولا تقف عند حد الوعظ والارشاد وانما تسلك سبلا عملية أفضت بها الى تكوين دولة وأمة ورسمت سبل الحياة داخل هذه الأمة • (٧)

وقد كانت الاساليب العملية راجعة الى خطة الدولة الجديدة فى فرض النظام والطاعة تحت لواء الحق ، والوحدة عن طريق العبادات ، وقرار مبدأ التسامح والاحسان مما ساعد على احلال الامن العام داخل الدولة ، كما نجد المرونة فى كل شئ — عدا حدود الله — حتى فى خطة الابلاغ والاعلام عن الدين عندما أصبح الاسلام قوة يستطيع أن يفرض نفسه فرضا ، فوقتها لم يفرض على أحد شيئا وانما التزم فى التبليغ خطة متسامحة الى أبعد حد •

ومع أن الاسلام ينتشر بقوة الذاتية ، وصموده وتجدده الدائم رغم كل محاولات التشويه والتحريف الموجهة ضده ، الا أن سيطرة وسائل الاعلام التى تثبت سمومها ضد الاسلام بقوتها وانتشارها جعلت العالم الاسلامى لابد أن يتسلح بأسلحة مواجهة ومعاصرة وعلى رأسها سلاح الاعلام الاسلامى واستخدام الصحافة كوسيلة فعالة من وسائل هذا الاعلام •• فإذا كان العالم الاسلامى يملك القوى الاستراتيجية والاقتصادية والبشرية بالاضافة الى أنه يقطن منطقة ممتدة وشاسعة من العالم ، الا أن المسلمين فى المجتمعات غير الاسلامية بالاضافة الى غير المسلمين أيضا ، هم فى أشد الحاجة الى الحديث عن الدعوة الاسلامية وتوضيح أهدافها ••

والدعوة الاسلامية تأخذ مفهومها من طبيعة الرسالة الاسلامية نفسها فمعالم هذه الدعوة وأهدافها لا ترسمها اجتهادات الانبياء ولا تنبع من فلسفات فكرية خاصة ، بل هى أمر من الله وجب على المسلمين اتباعه ، وهى واضحة ليس فيها ما يخفى ، فهى لا تضم جوانب تحجب عن بعض وتباح للبعض الآخر •• وهى واضحة مكشوفة للعامة وللخاصة ومستعلنة بكل دقق وجليل فيها ، الطريق اليها قوامه التبصر والنطق والصدق، ودعامته الدليل الذى لا يقهر (٨) •

ومفهوم الرسالة الاسلامية - أيضا - تقتزن فيه العقائد بالعبادات بسياسة المال ، ويشترك فيه الكلام عن حقوق الله بالارشاد الى حقوق عباده جميعا ، والكلام عن الدار الآخرة بالكلام عن الدنيا (٩) •

وإذا كان الاعلام الدولي وسيلة من وسائل السياسة الخارجية للدولة صاحبة هذا الاعلام ، على أساس أنه يساهم مع غيره من العوامل الأخرى في تحقيق المصلحة الوطنية National Interest

في المقام الأول (١٠) فإن الاعلام الاسلامي الدولي يختلف عن ذلك كثيرا •• ففى الوقت الذى نجد فيه الاعلام الدولي تختلف أهدافه من دولة لأخرى ومن منظمة الى منظمة ثانية كما يتغير من آن الى آخر حسب المتغيرات الجديدة والقضايا الجديدة والتطورات التى تحدث فيها ، نجد أن الاعلام الاسلامي لا تتغير أهدافه أو وظائفه ولا يتلون حسب مقتضيات الحال ، فاستراتيجيته ثابتة وراسخة وان اختلفت الوسائل حسب معطيات العصر ••

فإذا كان الاعلام الغربى ، الذى يمثل ما يسمى بديمقراطية النظم الغربية ، يقوم فى الأساس على منطق كسب الربح حيث تحول الاعلام الى صناعة خالصة وتجارة رائجة اذ يمتلك الفرد الحق فى تأسيس وكالة اعلامية اذا كانت له قدرة مالية تسوغ له أن يضطلع بهذا العمل ، وفى الاعلام الاشتراكي - وهو ما يمثل النظام الشيوعي - نجد الرقابة المشددة تتمثل فى صرامة السلطة واستخدامها الاعلام لترويج مواقف فكرية معينة حيث تقوم هذه السلطة بمراقبة شديدة وحازمة لوسائل الاعلام فى الداخل وحتى فى الخارج بمحاولة عرقلة هذه الوسائل الاعلامية المعادية من وجهة نظرها بفرض نظام الحظر والتشويش وغير ذلك •• (بعكس ذلك تماما لو رجعنا الى نظام الاعلام الاسلامي ، نجده يختلف كل الاختلاف عن النظامين السابقين فى المنطق والهدف •• ذلك أن الاعلام الاسلامي منطقته الوحى الالهى ، وهذا المنطق الالهى غايته اسعاد البشر وانتشال الانسان من الظلم والاستعباد (١١) ••

والاعلام بالمعنى الحديث هو تزويد الناس بالاخبار الصحيحة والمعلومات السليمة والحقائق الثابتة التي تساعد على تكوين رأى صائب فى واقعة من الوقائع أو مشكلة من المشكلات بحيث يعبر هذا الرأى تعبيرا موضوعيا عن عقلية الجماهير واتجاهاتهم وميولهم (١٢) ، والاعلام الاسلامى فى ظل التطور التكنولوجى يستمد منطلقاته من مصادر أساسية لا تتغير معها تغيرت وسائل الاعلام أو النظرة اليه ، هذه المصادر الأساسية هى القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة ، فالمنطلقات ثابتة ومعروفة ولها جذورها العميقة فى التاريخ الاسلامى ، فالاعلام الاسلامى — منذ القدم — يقوم على أساس من المبادئ الخيرة التى هى سياج الامن ومفتاح النجاح لبنى البشر ، وهو يرفع راية التعاون على البر والتقوى والامر بالمعروف والنهي عن المنكر ، ويعنى بالواقع لا الخيال ..

ولما كان الاعلام الاسلامى يحمل اسم الدين ، فقد حدد هذا الاعلام أهدافه وسبله ، فليست كلمات « الاستغفار » و « العودة الى الله » و « حب الله » هى المراد فى ذاتها كألفاظ لكن المراد تبصير العباد بامور دينهم وعمل الاستغفار للقرار من الذنوب والاقبال على عمل الخير وتأدية كل الواجبات تجاه الله والناس (١٣) ..

ويمكن تحديد أهداف الاعلام الاسلامى فى هدفين أساسيين ، أحدهما هدف تنسيقى تركيبى والاخر انتقائى توجيهى : (١٤) فالهدف الأول يعمل على تماسك الأمة الاسلامية واعتصامها بحبل الله جميعا فلا فرقة ولا انقسام بل التزام دائم بالقيم الاسلامية ودعوة متجددة الى التضامن والتعاون والتكامل .. أما الهدف الانتقائى التوجيهى فهو لقاء الضوء على كل جديد مع دراسته وتقويمه بمعايير الاسلام وعلى هدى مبادئه .. ويتحرك الاعلام الاسلامى دائما على قاعدة قوامها : « الثبات فى الاصول والتطور فى الفروع » •

ومن هنا كانت أهم مهام الاعلام الاسلامى هى : تقديم الاسلام كما فى القرآن والسنة النبوية وتحرير العقيدة من مفتريات

أعداء الاسلام واباطيلهم وتأكيد معنى الحرية والوحدة الاسلامية ودعم اللغة العربية الفصحى — لغة القرآن الكريم — والتمسك بهذه اللغة في الاداء الاعلامى ، وبعث الفكر الاسلامى الاصيل التماسا لمناخه الاصيلية فى القرآن والسنة ، وبناء الثقافة العربية والحضارة الاسلامية من خلال الوسائل الاعلامية والطباعة وغيرها ، والربط بين الدين والعلم وبين الدين والاخلاق وبين الدين وكل معطيات الحضارة الحديثة ..

•• ورغم اعتراف بعض المنصفين فى الغرب بقدره الاسلام على اعادة صياغة جديدة للعالم قائمة على نبذ الكراهية ، انطلاقا من كونه أفضل اسلوب شامل للحياة ادينية والدنيوية ونظام الحكم (١٥) ، فان الاعلام الاسلامى فى البلاد غير الاسلامية يواجه تحديات كبيرة لدرجة أنه يمكن اعتباره فى حكم غير الموجود تماما •• فهذا الاعلام يتطلب تكتيكات جديدة للتغلب على غياب عنصر الخبرة المشتركة التى بدونها لا يتم الاتصال ، وهذه الخبرة تكاد تكون مفقودة تماما بين بعض المسلمين وبعضهم الآخر فى البلاد غير الاسلامية بسبب التشويشات التى يبثها الاعلام الخارجى على الاسلام ••

•• وللتغلب على غياب عنصر « الخبرة المشتركة » نجد أن الاعلام الاسلامى لا يقصر على مخاطبة النخبة ذات التأثير ، بل هو موجه الى الناس جميعا بكل طبقاتهم ، فهو يخاطب قطاعا عريضا وفئات مختلفة ومتباينة فى درجات التعليم والمصالح والاتجاهات ، فليس المهم هنا — على المستوى الدولى — الانحياز لطرف لصنع قرار معين ، ولكن المهم هو توصيل الدعوة الى أكبر قدر من الناس فى صورة واضحة جلية ، وبعدها من شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر •

منهج الاعلام الاسلامى فى الدعوة :

الاعلام الاسلامى اليوم ، فى عصر ثورة المعلومات ، له دوره العظيم فى تبصير المسلمين بأمور دينهم وإبلاغ الدعوة الاسلامية الى غير المسلمين .. ورغم ضخامة حجم الكتلة الاسلامية ، فان الاعلام الاسلامى يجب أن يتخطى حدود هذه الكتلة بدولها الاسلامية وشعوبها بالإضافة الى الاقليات فى البلاد غير الاسلامية على أساس أن الدين الاسلامى خاتم الرسالات السماوية ، وقد أنزل للناس أجمعين ، وإذا كان الاعلام الاسلامى يجد صعوبة كبيرة فى مارسة دوره فى تبصير الاقليات الاسلامية المنتشرة فى بقاع شتى من المعمورة وتخضع لسيادة حكومات علمانية أو غير علمانية (ذات نزعة دينية غير اسلامية) تعتق الشيوعية الماركسية أو الليبرالية الغربية ، ابتداء من الفلبين والصين وتايلاند والاتحاد السوفيتى والهند وأثيوبيا وأوغندا وتنزانيا ويوغسلافيا فهناك جماعات متعددة من أهل الديانات الاخرى وأصحاب الملك والنحل واللادينين الذين يجب أن يوجه اليهم هذا الاعلام الاسلامى . وهنا تصعب مهمة الاعلام الاسلامى لتباين الجمهور الذى توجه اليه الرسالة الاعلامية ، فالاعلام الاسلامى الموجة للمسلمين يجد لديهم خليفية ايجابية مكونة من الانتماء العقيدى للدعوة وقبولها فى كلياتها (١٦) ، فهناك علاقة روحية وعاطفية تفرض الولاء لهذه الدعوة أو ما يتصل بها .

فالمؤمن بالاسلام لايمكن أن يناقش لماذا ينتجه فى الصلاة الى الكعبة اذ لديه موروثه فى هذا الأمر ، أما غير المسلم فيحتاج الى مناقشة منطقية وعقلية تبرر له ذلك الجديد عليه وتوجه الدافع لديه ليتقبله .. وهذه عملية صعبة .. فالشخص الذى تقدم له الاعلام ليغير اتجاهه ، قد كون رأيه هذا ، سواء كان رأيا شخصيا . Personal

Opinion يعلن عنه صاحبه صراحة أو رأيا خاصا Private Opinion
كونه صاحبه ولم يعلن عنه ولكنه قد يعطيه سرا في الانتخابات
أو يعبر عنه لأخلص أصدقائه ، نتيجة انصهار عناصر كثيرة منها : (١٦)

- النشأة أو البيئة ..
- نوعية الطبقة الاجتماعية التي ينتمى اليها المستهدف من الاعلام الاسلامى ..
- نوعية الثقافة ..
- تأثير وسائل الاتصال الاخرى ..
- أهمية تأثير الدين والتقاليد الموروثة ..
- أهمية المدرسة والبيت ..
- التجارب الانسانية السابقة ..
- الظروف التي يعيشها ويفكر فيها للمستقبل ..

وتختلف هذه العوامل من شخص لآخر تبعا للبيئة وغيرها من العوامل التي من الصعب تحديدها وتعريف ماهيتها .. ففي أفريقيا — على سبيل المثال — نجد أن الانسان البدائي في الرؤية التقليدية للكون حبيس مجموعة متشابكة من العلاقات الروحية ، وتربطه هذه العلاقات بالكائن الاسمى الذى خلق الأرض ومن عليها للانسان وذريته ، كذلك يتعين على الانسان أن يظل على علاقات طيبة مع الكائنات الادنى من مملكة الروح ، وأن أنشطته اليومية أذ ترمى الى اضاء الانسجام على علاقته بالآلهة وبالاسلاف الراحلين تنبعث في الوقت نفسه من الخوف من أن تتمرض حياة الجماعة وسلامتها للخطر اذا ساءت علاقته بتلك القوى الروحية ، وليس من السهل تفهم هذه الافكار الاسطورية (١٧) .

وكما أن الاعلام الاسلامى يجد تحديات كثيرة تعوقه دون الوصول الى غير المسلمين — سواء كانت هذه العوائق في صورة قوانين ولوائح رسمية أو غير ذلك — فإن الاسلام يجد صعوبة كبيرة — أيضا — للوصول الى الاقليات الاسلامية في هذه البلاد غير

الاسلامية .. فاذا كانت الاقليات الاسلامية ترتفع فيها درجة الانضواء الشخصي Personal involvement في الجماعة (١٨) انطلاقا من مبدأ الأخوة في الاسلام ، وأن المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضا ، حيث تتصف هذه الجماعات بالانتماء والتوحد المتبادل وبالمعية داخل أعضاء الجماعة ، ولكنهم في الوقت ذاته يشعرون بالعزلة بفقدان المكان اذا خرجوا عن نطاق الجماعة ، فهم يمثلون جماعة منتمية in - groups بالنسبة لبعضهم البعض ، لكنهم بالنسبة للمجتمع غير الاسلامي الذي يضمهم ينظر اليهم على أنهم جماعة مفترية Out - groups ويظهر هذا الاستبعاد exclusiveness في الاتصال بينهم وبين الجماعات الاخرى غير الاسلامية .

فالبروستانتيون البيض الانجلو — ساكسونيين ينظر اليهم على أنهم جماعة منتمية كبيرة في كافة مناحي الحياة الامريكية ، اقتصاديا وسياسيا ودينيا وتسعى هذه الجماعة الى مقاومة الجماعات الاخرى الراغبة في الانتماء لها لمشاركتها قوتها ونفوذها كما تعمل على زيادة التباعد بينها للانفراد بتسيير دفة الحياة هناك .. وهذا لاينطبق على الاقليات الاسلامية التي تعاني الاضطهاد والعزلة وفرض الانغلاق عليها .. وهذا التشابك والتباين الشديد يجعل الاعلام الاسلامي ، الذي يقوم بمهمة ابلاغ دعوة الاسلام للناس أجمعين ، يختلف عن أى اعلام دولي صادر عن أية قوة أخرى .. فهو يستمد منهجه من القرآن الكريم والسنة الصحيحة ..

فالرسول صلى الله عليه وسلم وهو الاعلامي الاول في الاسلام كان خلقه القرآن .. والاعلام الاسلامي واضح في رسالته ، وبالمناهج الواضح المشرق يدعو الناس كلهم ، الصديق والعدو (١٩) ليكون الناس جميعهم على بينة ..

والاعلام الاسلامي له في رسول الله أسوة حسنة ، فقد قام الرسول صلى الله عليه وسلم بالدعوة خير قيام من الناحية النظرية والتطبيقية ..

لقد كانت مهام الدعوة كثيرة ، منها (٢١) : اصلاح الأوضاع
العالمية الفاسدة التي كانت قبل مبعث الرسول ، اذ كانت الوثنية قد
طغت على التوحيد في كل مكان حتى صارت كأنها الاصل في الاديان،
وجمع رسالات السماء في دائرة واحدة :

« ياأيها الناس انى رسول الله اليكم جميعا ٠٠ »

سورة الاعراف : آية ١٥٨

ورد أهل الكتاب من الضلالة الى الهداية بعد أن حرفوا الكلم
عن مواضعه :

« فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ثم يقولون هذا من عند
الله ليشتروا به ثمنا قليلا ٠ فويل لهم مما كتبت أيديهم وويل لهم
مما يكسبون ٠٠ »

سورة البقرة : آية ٧٩

ثم تتميم مكارم الاخلاق ، فالقرآن وهو دستور الاسلام حدد
مكارم الاخلاق وجعل الرسول صلى الله عليه وسلم :

« أسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر وذكر الله كثيرا »

سورة الاحزاب : آية ٢١

ومنهج الدعوة حددته الآيات الكريمة :

« ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة ٠ وجادلهم
بالتى هي أحسن ٠٠ »

سورة النحل : آية ١٢٥

« ٠٠ فلذلك فادع واستقم كما أمرت ٠٠ »

سورة الشورى : آية ١٣

وتعتبر حياة النبي صلى الله عليه وسلم هي الصورة الحق
لنشاط الدعوة الى الاسلام ، ويجب أن تكون هذه الصورة قدوة
لحملة الدعوة الاسلامية في كل مكان ٠٠ فالرسول قد سلك طريقه
بالدعوة متتبعا الآيات البيّنات : (٢٢)

« فنكر انما انت بذكر • است عليهم بمسيطر ٠٠ »
سورة الفاشية : آية ٢٢

« لكم دينكم ولي دين ٠٠ »
سورة الكافرون : آية ٦

« فانما عليك البلاغ وعلينا الحساب ٠٠ »
سورة الرعد : آية ٤٥

« فان اعرضوا فما ارسلناك عليهم حفيظا • ان عليك
الا البلاغ ٠٠ »
سورة الشورى : آية ٤٨

« ولا تجادلوا اهل الكتاب الا بالتي هي احسن • الا الذين
ظلموا منهم • وقولوا آمنا بالذي انزل الينا وانزل اليكم • والهكم
واحد • ونحن لله مسلمون ٠٠ »
سورة العنكبوت : آية ٤٦

« واصبر على ما يقولون واهجرهم هجرا جميلا ٠٠ »
سورة المزمل : آية ١٠

ولقد شمل منهج الدعوة الاسلامية سائر مناهج الانبياء والرسل
السابقين في الصبر والحكمة والتبصر • • وأخذت الدعوة الاسلامية
تشق طريقها عن طريق (٢٣) :

— الدعوة بمكارم الاخلاق، وقوام ذلك ماخطب به النبي من ربه :
« فبما رحمة من الله لنت لهم • ولو كنت فظا غليظ القلب
لانفضوا من حولك • فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الامر • »
سورة آل عمران : آية ١٥٩

— الدعوة على بصيرة :
« قل هذه سبيلي ادعوا الى الله على بصيرة انا ومن اتبعني »
سورة يوسف : آية ١٠٨

— ويشمل هذا الأمر المعرفة بأحوال الدعوة والدعاء والدعويين والاحاطة بأخبار من سبقوا من الدعوة :

« وكلا نقص عليك من أنباء الرسل ما نثبت به فؤادك ٠٠ »

سورة هود : آية ١٢٠

— الدعوة بالحكمة ٠٠ فما من نبي الا أوتى الحكمة المناسبة لبيئته

— الدعوة بالموعظة الحسنة ٠٠ وتأخذ هذه الموعظة الحسنة وسائل متعددة منها « القص » :

« نحن نقص عليك أحسن القصص ٠٠ »

سورة يوسف : آية ٣

وغير ذلك مما يناسب الملتقى ويكون مدخلا الى عقله وقلبه ٠٠
— الدعوة بالجدال بالتي هي أحسن ٠٠ فالجدال الحسن هنا الاعتدال وعدم الاعتداء ، والجدل للاقناع وليس للجدل ذاته كما هو عند السفسطائيين ٠٠ بل بغرض الوصول الى الحقيقة التي قد تزوغ عنها القلوب بعض الوقت ٠٠

والاعلام الاسلامي يستمد منهجه من القرآن الكريم والسنة الصحيحة ويشق طريقه الى غير المسلمين لأن الاسلام دين الفطرة :
« فاقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم. ولكن أكثر الناس لا يعلمون »
سورة اروم : آية ٣٠

وهو يقوم على البرهان العقلي، وبرهان الفطرة ، ويدعو الناس الى التأمل فيما يسوقه من الادلة :
« لو كان فيهما آلهة غير الله لفسدنا . فمسبحان الله رب العرش عما يصفون ٠٠ »

سورة الانبياء : آية ٢٢

« قل سيروا في الارض فانظروا كيف بدأ الخلق . ثم الله ينشئ النشأة الآخرة : ان الله على كل شيء قدير ٠٠ »

سورة العنكبوت : آية ٢٠

وإذا كان الاعلام الحديث يريز على النخبة وقادة الرأي وصانعي القرار فإن الاعلام الاسلامى هو بلاغ للناس جميعا بكل فئاتهم واجناسهم ، وهو لا يتجزأ ، فالايان لا ينقسم .. صحيح أن الدعوة الاسلامية فى بداية عهدا سلكت طريق التدرج حينما جاءت للقضاء على أوضاع ونظم اجتماعية رسخت فى نفوس الناس بحكم العادة وطول التعامل وتقدم العهد ، فتلك الأوضاع كانت متمكنة من النفوس ، وكان منها ما يتطلب أمرا طويلا للقضاء عليه ومنها ما يأخذ وقتا يسيرا .. وقد قدم القرآن والنظم الاسلامية أمثل الطرق للتعامل مع هذه الاوضاع ، فقد سلك الاسلام طريق التدرج فى التعامل مع نظام الرق — الذى يبيع للانسان أن يمتلك انسانا آخر كما يمتلك العقار أو المنقول — اذ لم يكن من المقبول فى نظر الكثيرين الغاء هذا النظام لقيام جميع نواحي الحياة الاقتصادية قديما عليه ، فعمل الاسلام على تضيق الروافد التى كانت تمد الرق وتكفل بقاءه ، ثم العمل على توسيع المنافذ التى تؤدى الى تحرير الرق .. كما سلك الاسلام أيضا نظام التدرج — قصير المدى — فى الغاء نظام الربا وشرب الخمر وذلك بتهيئة النفوس لذلك ، ثم جاء التحريم فى مرحلة تالية بعد أن تشربت القلوب روح الاسلام ..

فالدعوة الاسلامية شاملة وكاملة ، وإذا كان النبى — صلى الله عليه وسلم — هو رجل الاعلام الاسلامى الأول • فادعوة تستمد خطواتها منه فالاهداف واضحة ، والحج مضامينها واضحة ، والرسالة لها شواهدا وبراهينها والنقاش يتيح لذوى العقول الاعتاض والايان ..

والاعلام الاسلامى الحديث يأخذ من التحديث وسائله لكنه لا يأخذ من الدعاية التجارية
Commercial Propaganda
أو الاعلان Advertising القائم على التهويل أو الدعاية الهجومية الاعتدائية التى هدفها الاشخاص وليس الموضوعات سبيلا الى نشر الدين .. ولعل سمو أخلاق رجال الاعلام الاسلامى وسلوكهم ومحافظتهم على تعاليم دينهم فى أعمالهم ومعاملاتهم خير ممد

للاعلام الاسلامى .. فالدعوة الى الاسلام — حتى فى هذا العصر المتوتر تكون بعرض ثمار الاسلام فى الأخلاق والأحوال ، ويومئذ ترجى الاجابة ويرتقب الاهتداء (٢٤) .. ويمكن اجمال عوامل النجاح فى الاعلام الاسلامى فى عناصر ثلاثة أساسية ، هى : (٢٥)

١ — الايمان المطلق بعدالة قضية هذا الاعلام ..
٢ — الالتزام الصادق بالدور الذى ينبغى أن يؤديه هذا الاعلام الاسلامى ..

٣ — العمل المخلص من أجل تحقيق الأهداف النبيلة التى أَرادها الله أن تكون فى أعناقنا كأمة أخرجت للناس من الظلمات الى النور ..

.. ويبقى أن نعمل للاسلام على مستوى الفكر والسلوك لتبقى كلمة الله هى العليا ..

(١) محمد الغزالي ، مع الله : دراسات في الدعوة والدعاة ، طبعة رابعة « القاهرة » دار الكتب الحديثة : ١٩٧٦ م ص ١٧ .

(٢) المرجع السابق نفسه ، ص ١٢٣

* نقلت مجلة Time بتاريخ ١٧ نوفمبر سنة ١٩٨٠ حديثا للرئيس ريجان يقول فيه : « لقد شهدنا في الآونة الأخيرة احتمالات نشوب حرب دينية من خلال عودة المسلمين الى فكرة ان الطريق الى اللجنة يكون بنقدان المرء حياته وهو يقاتل المسيحيين او اليهود » ، وهو تشويه متعمد صادر من رئيس اكبر دولة حربية وهذا الرئيس ذاته يقول انه « متدين » .

(٣) سعد مصلوح « الاقليات الاسلامية في العالم » مجلة (المسلمون) ، العدد ٢٥ - ٢٢ جسادى الآخرة سنة ١٤٠٢ هـ - ١٦ ابريل سنة ١٩٨٢ م ص ٣٤ .

* هناك دول يشكل المسلمون فيها اكثر من ٩٠ ٪ من السكان ولكن هذه الدول تعلن انها دول غير دينية ، مثال ذلك « اندونيسيا » . انظر : كلمة الرئيس الاندونيسى في افتتاح المؤتمر الاعلامى الاسلامى الاول بجاكرتا فى ٢١ من شوال سنة ١٤٠٠ هـ - اول سبتمبر سنة ١٩٨٠ م مجلة رابطة العالم الاسلامى ، العدد التوثيقى الخاص بالمؤتمر ، حيث يذكر « ان دولتنا ليست دولة دينية اى انها لا تقوم على اساس دينى معين ، ومع ذلك فدولتنا ليست دولة علمانية .. ان دولتنا تقوم على اساس فلسفة الدولة الايديولوجية الوطنية التى نسميها نحن البشاشيلا » .. !

٤ — Joel Carmichael, The shaping of the Arabs, (New York : jMacmillan Company, 1967), p. 12.

(٥) محمد الغزالي ، مرجع سابق ، ص ٦١ .

(٦) مرعى مذكور ، اول وفد اسلامى صينى يدرس القرآن الكريم بالازهر الشريف مجلة (المسلمون) العدد ٣٢ - ١٢ شعبان سنة ١٤٠٢ هـ - ٤ يونيه سنة ١٩٨٢ م ، ص ٦١ .

(٧) حمادى العبيدى ، الدعوة الاسلامية وظهور الدولة « تونس سنة ١٩٨٠ م » ص ١٥ وما بعدها .

(٨) محمد الغزالي ، مرجع سابق ، ص ١٨ .

(٩) المرجع السابق نفسه ، ص ١٧٦ .

(١٠) محمد على العويني ، الاعلام الدولى بين النظرية والتطبيق ، الطبعة الاولى « القاهرة مكتبة الانجلو المصرية : ١٩٧٨ م » ص ١٣ .

(١١) محمد المنتصر الريسونى ، « الاعلام الاسلامى : منطلقات واهداف » مجلة رابطة العالم الاسلامى ، مرجع سابق ، ص ١١١ .

(١٢) ابراهيم اهام ، الاعلام الاسلامى : المرحلة الشفهية « القاهرة ، مكتبة الانجلو المصرية : ١٩٨٠ » ص ٢٧ .

(١٣) عبد العزيز سيد الاهل ، من حضارة الاسلام ، الجزء الاول ، لجنة التعريف بالاسلام ، العدد ٢٦ « القاهرة ، المجلس الاعلى للشئون الاسلامية ، ١٩٦٦ م » ص ١٠٦ .

(١٤) ابراهيم اهام « تطوير وسائل الاعلام الاسلامى » ، مجلة رابطة العالم الاسلامى ، مرجع سابق ، ص ١٠٦ .

- (١٥) السيد عليوه ، استراتيجية الاعلام العربى ، كتاب الساعة
«القاهرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب : ١٩٧٨ م » ص ١٧٢ .
- (١٦) عبد القادر حاتم « الاعلام والدعاية : نظريات وتجارب » (القاهرة
مكتبة الانجلو المصرية : ١٩٧٢ م) ، ص ١٢٨ .
- (١٧) سليمان . س . نيانج ، « الكون فى الفكر الافريقى » مجلة
رسالة اليونسكو ، العدد ٢٤٩ - فبراير سنة ١٩٨٢ م ، ص ٢٧ .
- (١٨) نفس المرجع السابق .
- (١٩) محمد الغزالى - مرجع سابق ، ص ٨١ .
- (٢٠) آدم عبدالله الالوى ، تاريخ الدعوة الى الله : بين الامس واليوم ،
طبعة ثانية « القاهرة ، مكتبة وهبة : ذو الحجة سنة ١٣٩٩ هـ
نومبر سنة ١٩٧٩ م » ص ١٣٠ .
- (٢١) احمد شلبى ، مقارنة الاديان : الاسلام ، طبعة سادسة ، « القاهرة
مكتبة النهضة المصرية : سنة ١٩٧٩ م » ، ص ١٩٣ .
- (٢٢) آدم عبد الله الالوى ، الدعوة الى الله (القاهرة ، مكتبة وهبي ،
١٩٧٩) ص ١٤٠
- (٢٣) محمد الغزالى ، مرجع سابق ، ص ٢٩٨ .
- (٢٤) محمد على الحركات ، « كلية الجلسة الختامية لمؤتمر الاعلام
الاسلامى الاول ، بجاكرتا » ، مجلة رابطة العالم الاسلامى ،
عدد سابق ، ص ٣٠ .

النظواهر اللفظية في المصباح المنير

احصاء وتاصيل وتحليل

د. محمد أحمد خاطر

(١)

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين :
سيدنا محمد ومن تبع هداه الى يوم الدين ، وبعد .

فكتاب « المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي »
الذي ألفه الفيومي (أحمد بن محمد بن ابراهيم ت بعد ٧٧٠ هـ)
من كتب متن اللغة الجيدة ، الجديرة بالعناية ، كتب له القبول ، فذاع
وانتفع به ، جزاء ما أخلص فيه صاحبه ، وما قصد به من وجه الله ،
ونفع المسلمين ، وهو على وجازته حافل بجملته طيبة من أبواب
دراسة العربية ومباحثها ، غير ما عنى به من شرح الألفاظ وضبطها .

وربما فاق غيره مما هو أطول منه وأوسع في عدة نواح ، من أهمها
من جانب اللفظ ضبطه التام للماضي الثلاثي ومضارعه ومصدره ،
وهو في التزامه بذلك سابق لصاحب القاموس المحيط ، ومنهجه في
الضبط أقرب من منهج الفيروز ابادي وأسلم . ومن جانب المعنى رصده
لكثير من ألوان التطور التي عرضت للألفاظ في حياتها ومجالات عملها

ولعل مرد هذا الاكتناز أنه اختصار لكتاب آخر أوسع منه وأكبر ،
كان ألفه لشرح الغريب الواقع في كتاب «فتح العزيز في شرح الوجيز» وهو
الشرح الكبير الذي ألفه « الرافعي » (عبد الكريم بن محمد بن
عبد الكريم بن الفضل القزويني (٥٥٧ - ٦٢٣ هـ) على الوجيز في
فقه الشافعية للإمام أبي حامد الغزالي (محمد بن محمد الطوسي
ت ٥٠٥ هـ) . ولعل الفيومي أراد من مصباحه ما أراده « المحرزي »
من « المغرب » في فقه الحنفية .

على أنه لم يقتصر على ما في « فتح العزيز » بل أضاف إليه ألفاظاً من غيره رأى أنها تستحق الشرح والتفسير .

وقد طبع الكتاب محققاً وغير محقق ، ومن حققه الأستاذ : مصطفى السقا والشيخ حمزة فتح الله ، ثم طبع على نفقة وزارة المعارف محدثاً منه بعض ما لا تمس إليه الحاجة عدة طبعات . والطبعة الأولى في مطبعة بولاق التي أشرف على تصحيحها الشيخ حمزة فتح الله تامة وافية إلا أنها غير مضبوطة ، وكان مما قدر لهذا الكتاب من توفيق أن صدرت طبعته الأخيرة عن دار المعارف بتحقيق وضبط أستاذنا الجليل فضيلة الدكتور عبد العظيم الشناوي فجاءت تامة الضبط دقيقته بما لا يتأتى إلا لمثله من الاثبات ، وأعاد إليه ماسقط منه في طبعات سابقة . سائرة متداولة بين الطلاب .

وسرعان ما تلتفتها دور النشر في بيروت فصورتها بدون مقدمة المحقق واني — ان شاء الله — على أن أتوفر على ما فيه بالعرض والدراسة تباعاً بما أرجو أن يفيد ويكشف عن قدره ويستخلص هذه الحلقة لدراسة الظواهر اللغوية تبدأ بالعرض والاحصاء ، فالتأصيل ، فالدراسة والتحليل ، ثم تتلوها حلقات ان شاء الله .

وسأتناول ما نسب منها فقط . ما جاء لكل قبيلة على حدة ، دون ما أشار الى أنه لغة فقط ، وما أكثر ذلك في كتابه ، والمأمول أن نصل من ذلك الى أصول يحمل عليها ما لم ينسب ، ويطبق عليها ما أمكن .

وقد وضعت الأرقام : ١ ، ٢ ، ٣ لما يتصل بالأصوات والمفردات ، والتراكيب على الترتيب ، وعينت بالصوت ما اتصل بحرف أو حركة دون أن يكون لذلك أثر في صيغة الكلمة ، وبالتركيب ما يتجاوز المفرد من اسناد وارتباط وما زاد من علاقات . وحيث تتعدد الظواهر بدأت بالأصوات فالمفردات فالتراكيب : وفي بعض المواضع — حيث سمحت المادة — وضعت عناوين موضحة ، وحيث قلت أهملت ذلك .

وحين تتعدد اللهجات في أمر واحد ينص عليها في أول موضع،
ثم يحال اليه عند التعرض له في اللهجات الأخرى .

وما بين يديك كلام الفيومي بلفظه — في هذا المقال — وحيث
احتاج المقام وضعت ماهو من عندي بين هذين (٠٠٠) أو يسبق
كلامه بعبارة تمهد له وبالله التوفيق .

أزدشنوءة

٣ — زوجه بها، تزوج بها :

« وزوجت فلانا امرأة — يتعدى بنفسه الى اثنين — فتزوجها
قال « الاخفش » : ويجوز زيادة الباء ، فيقال : زوجته بامرأة
فتزوج بها ، وقد نقلوا أن أزدشنوءة تعديه بالباء » (زوج)

أسد (بنو ٠٠٠ بعض بنى ٠٠٠)

١ — حركة آخر الامر من الثلاثي المضعف :

« وإذا أمرت الواحد من هذا الباب ففيه لغات : احداها لغة
الحجاز — وهى الاصل — فك الادغام واجتلاب همزة الوصل ،
نحو : امنن ، واررد ، « وأغضض من صوتك » (لقمان : ١٩) .
وباقى العرب على الادغام . واختلفوا في تحريك الآخر: فلهذا أهل
نجد — وهى اللغة الثانية — الفتح للتخفيف تشبيها بأين وكيف .
والثالثة — لغة بنى أسد — الفتح أيضا الا اذا لقيه ساكن بعده
فيكسرون نحو : رد الجواب .

والرابعة — لغة كعب — الكسر مطلقا . لانه الاصل في التقاء
الساكنين ٠٠٠ والخامسة : تحريكه بحركة الاول أية حركة كانت ،
نحو : رد ، وخف الا مع ساكن بعده فالكسر أو مع هاء المؤنث
فالفتح نحو : ردها » (الخاتمة ر ١)

أملت : أملت :

« وأملت الكتاب على الكاتب أملا : ألقته عليه ، وأملته عليه
املاء ، والاولى لغة الحجاز وبنى أسد ، والثانية لغة بنى تميم
وقيس ، وجاء الكتاب العزيز بهما : « وليمل الذى عليه الحق »
(البقرة : ٢٨٢) ، « فهى تملى عليه بكرة وأصيلا » (الفرقان : ٥)
• (ملك : ١)

٢ - فعل في فعل :

« كل اسم ثلاثى على فعل — بضم الفاء وسكون العين —
فبنو أسد يضمون الفاء اتباعا للاول ، نحو : عسر ويسر »
(فصل : ١٣)

خنفسة :

« وبنو أسد يقولون : خنفسة فى الخنفساء ، كأنهم يجعلون
الهاء عوضا عن الالف »
(خفس)

الزعم :

« وفى الزعم ثلاث لغات : فتح الزاى للحجاز ، وضما لأسد ،
(زعم)

سكرانة :

« وكسرها لبعض قيس »
« وفى لغة بنى أسد يقال فى المرأة سكرانة » (سكر)

مسكين :

« وهو بفتح الميم فى لغة بنى أسد ، وبكسرها عند غيرهم »
(سكين)

عضد :

« العضد ما بين المرفق الى الكتف ، وفيها خمس لغات : وزان
رجل ، وبضمتين فى لغة الحجاز ، وقرأ بها « الحسن » فى قوله تعالى :
« وما كنت متخذ المضلين عضدا »
(سورة الكهف : آية ٥١)

ومثال كبد في لغة بني أسد ، ومثال فلس في لغة تميم وبكر ،

(عضد)

والخامسة وزان قفل »

السلفاء للأنثى من السلاخف :

« السلفاء ... وتطلق على الذكر والأنثى ، وقال «الفراء» :
الذكر من السلاخف غيلم والأنثى سلفاء في لغة بني أسد ، وفيها
لغات : اثبات الهاء فتفتح اللام وتسكن الهاء (سلفاء) ، والثانية
بالعكس - اسكان اللام وفتح الهاء - (سلفاء) ، والثالثة
والرابعة حذف الهاء مع فتح اللام وسكون الهاء فتد وتقص
(سلفاء سلفى) (سلفاء)

الصاع مذكر :

« الصاع يذكر ويؤنث ، قال «الفراء» : أهل الحجاز يؤنثون
الصاع ، ويجمعونها في القلة على أصوع ، وفي الكثرة على صيعان ،
وبنو أسد وأهل نجد يذكرون ويجمعون على أصواع ، وربما أنثها
بعض بني أسد »
(صوع)

يوم الأربعاء :

« ممدود ، وهو بكسر الباء ، ولا نظير له في المفردات ، وإنما
يأتي وزنه في الجمع • وبعض بني أسد يفتحون الباء ، والضم لغة
قليلة فيه »
(ربع)

جفف الثوب :

« جف الثوب يجف ، من باب ضرب ، وفي لغة لبني أسد من
باب تعب - جفافا وجفوا »
(جفف)

حفرت أسنانه :

« حفرا - من باب ضرب ، وفي لغة لبني أسد حفرت حفرا
من باب تعب - إذا فسدت أصولها بسلاق يصيبها ، وحكى اللغتين

« الأزهرى » وجماعة ، ولفظ « ثعلب » وجماعة : بأسنانه حفر وحفر (يسكون الفاء وفتحها) ، لكن « ابن السكيت » جعل الفتح من لحن العامة وهذا محمول على أنه ما بلغه لغة بنى أسد (حفر)

أخال :

« خال الرجل الشيء يخالُه خيلا — من باب نال — إذا ظنه • وخاله يخيله — من باب باع — لغة • وفي المضارع للمتكلم أخال بكسر الهمزة على غير قياس — وهو أكثر استعمالا ، وبنو أسد يفتحون على القياس » (خيل)

غير (من اعرابها) :

« قالوا : وحكم غيراذا أوقعتها موقع إلا أن تعربها بالاعراب الذى يجب للاسم الواقع بعد الـ ••• وقال (الجوهري) : شهل (كذا وليست في النسخة المحققة من الصحاح) وقضاعة وبعض بنى أسد ينصبونه إذا كان بمعنى إلا سواء تم الكلام قبله أم لا • قال « أبوعمر » : إذا وقعت غير موقع إلا نصبت ، وهذا موافق لما حكاه « الجوهري » • (غير)

الامصار (أهل •••)

٢ — جمع مصيبة :

« وجمعها المشهور مصائب ، قالوا : والاصل مصاوب ، وقال « الأصمعي » : قد جمعت على لفظها بالالف والتاء فقليل : مصيبات قال : وأرى أن جمعها على مصائب من كلام أهل الامصار » (صوب)

عاملته :

« وعاملته في كلام أهل الامصار يراد به التصرف من البيع ونحوه ، وقال « الصغاني » : المعاملة في كلام أهل العراق هي المسافة في لغة الحجازيين » (عمل)

البحرين (أهل ٠٠٠)

حب الزرقة :

« والاسبوش — بكسر الهمزة والباء مع سكون السين بينهما وضم الباء آخر الحروف ، وسكون الواو ثم شين معجمة — قال « الأزهرى » : هو الذى يقال له : بزرقطونا ، وأهل البحرين يسمونه : حب الزرقة ، وقيل : هو الابيض من بزرقطونا »
(أسب)

العمر :

« والسكر أيضا نوع من الرطب شديد الحلاوة . قال « أبو حاتم » فى كتاب « النخلة » : نخل السكر الواحدة سكرة ، وقال « الأزهرى » فى باب العين : العمر : نخل السكر ، وهو معروف عند أهل البحرين »

(سكر)

البصرة (أهل ٠٠٠)

٢ — الخلال :

« البلح : ثمر النخل مادام أخضر قريبا الى الاستدارة الى أن يغلظ النوى وأهل البصرة يسمونه الخلال (كسحاب) الواحدة بلحة وخاللة»
(بلح)

الفريصاد :

« قيل : هو التوت الأحمر ، وقال « أبو عبيد » هو التوت ، وفى « التهذيب » قال « الليث » : الفريصاد شجر معروف ، وأهل البصرة يسمون الشجرة فريصادا ، وحملها التوت »
(فرض)

بكر — (٠٠٠ بن وائل)

٢ — عضد :

« مثال فلس فى لغة تميم وبكر » وظ : أسد

(عفن)

المد :

« بكسر العين — الماء الذى لا انقطاع له ، مثل ماء العين ، وماء البئر ، وقال « أبو عبيد » : المد بلغة تميم هو الكثير ، وبلغة بكر بن وائل هو القليل » •

(عدد)

تميم (بنو +) تميمية

١ — الرأس :

« والرأس مهموز فى أكثر لغاتهم الا بنى تميم فانهم يتركبون الهمز لزوما »
(روس)

عظاية :

« العظاءة — بالمد لغة اهل العالية — على خلقة سام أبرص ، والعظاية لغة تميم وجمع الأولى : عطاء ، والثانية : عطايات »
(عظى)

تلثم :

« وتقول بنو تميم : تلثمت — بالثاء — على الفم وغيره ، وغيرهم يقول : تلثمت — بالفاء » •

(لثم)

أملى الكتاب :

يقولون : أمليت عليه الكتاب املاء فى أمللت املا لا
وظ : أسد
(ملل)

من :

« المنا : الذى يكال به السمن وغيره ، وقيل : الذى يوزن به ،

رطلان ، والثنية : منوان ، والجمع أمناء ٠٠٠ وفي لغة تميم : من —
بالتشديد — والجمع : أمان ، والثنية : منان على لفظه »
(منو)

٢ — إيثارهم السكون :

فعل في فعل

الثلاثي « ان كان بضمثين فبنو تميم يسكنون تخفيفا ، نحو :
عنق وطنب ورسل وكتب ، الا في نحو : سرر وذلك ، لأن السكون
يؤدى الى الادغام ، فتختل دلالة الجمع » .
(فصل/ ١٣)

خبث :

« وأعوذ بك من الخبث والخبائث — بضم الباء — والاسكان
جائز على لغة تميم . وسيأتى فى الخاتمة » (خبث)
صدقة :

وصداق المرأة فيه لغات : أكثرها فتح الصاد ، والثانية : كسرهما
والجمع : صدق — بضمثين — والثالثة — لغة الحجاز — : صدقة ،
(كسمة) وتجمع على صدقات على لفظها وفي التنزيل : « وآتوا النساء
صدقاتهن » (النساء : ٤) والرابعة — لغة تميم — صدقة . والجمع
صدقات مثل : غرفة وغرفات فى وجوها ، وصدقة لغة خامسة وجمعها
صدق مثل قرية وقرى »
(صدق)

الضبع :

« بضم الباء فى لغة قيس ، وبسكونها فى لغة تميم »
(ضبع)

الضلع :

« وأما اللام فتفتح فى لغة الحجاز ، وتسكن فى لغة تميم »
(ضلع)

العضد :

« مثال فلس في لغة تميم وظ : أسد (عضد)

العنق :

« والنون مضمومة للاتباع في لغة الحجاز ، وساكنة في لغة تميم » وظ : الفقرة الأولى هنا •
(عنق)

القمع :

« ماعلى التمرة ونحوها ، وهو الذى تتعلق به ، والقمع أيضا آلة تجعل في فم السقاء ويصب فيها الزيت ونحوه ، وهما مثل عنق في الحجاز ، ومثل جمل للتخفيف في تميم » •
(قمع)

كلمة :

« والكلمة — بالتثقيـل — لغة الحجاز ، وجمعها كلم وكلمات ، وتخفف الكلمة على لغة بنى تميم فتبقى وزان سدره » (كلم)

ايثارهم الفتح :

يوم الجبهة :

« وضم الميم لغة الحجاز ، وفتحها لغة بنى تميم ، واسكانها لغة عقيل ، وبها قرأ « الأعمش » والجمع جمع وجمعات ، مثل غرف وغرفات في وجوها »
(جمع)

الحوب :

« حاب حوبا — من باب قال — اذا اكتسب الاثم » والإسم : الحوب — بالضم — وقيل : المضموم والمفتوح لفتان ، فالضم لغة الحجاز ، والفتح لغة تميم »
(حوب)

الريوة :

« المكان المرتفع — بضم الراء — وهو الأكثر ، والفتح لغة
بنى تميم ، والكسر لغة » •
(ربو)

الرفع :

« بضم الراء فى لغة أهل العالية والحجاز ، والجمع :
أرفاع ... وتفتح الراء فى لغة تميم والجمع : رفوغ وأرفع » •

الشهد :

« العسل فى شمعها ، وفيه لغتان : فتح الشين لتمييم ، وجمعه :
شهاد مثل : سهم وسهام وضمها لأهل العالية » (شهد)

الضعف :

« بفتح الضاد فى لغة تميم ، ويضمها فى لغة قريش — خلاف
القوة والصحة »
(ضعف)

ايتارهم الكسر :

السم :

« ما يقتل ، بالفتح فى الأكثر ، وجمعه : سموم ... وسمام
أيضا مثل سهم وسهام ، والضم لغة لأهل العالية ، والكسر لغة لبنى
تميم »
(سمم)

المشط :

« الذى يمشط به — بضم الميم ، وتميم تكسر وهو القياس ،
لأنه آلة » •
(مشط)

الوتر :

« الفرد والوتر : الذحل — بالكسر فيهما لتمييم — وبفتح :
العدد ، وكسر الذحل لأهل العالية ، وبالعكس — وهو فتح
وكسر العدد — لأهل الحجاز ، وقرئ فى السبعة « والشفع والوتر »

(الفجر: ٣) بالكسر على لغة الحجاز وتميم ، وبالفتح في لغة غيرهم «
و ظ : شرغ في الأفعال

ايشارهم الضم :

الرضوان :

« بكسر الراء ، وضمها لغة قيس وتميم — بمعنى الرضا «
(رضو)

الرفقة :

« الجماعة ترافقهم في سفرك ، فاذا تفرقتم زال اسم الرفقة ،
وهي بضم الراء في لغة بني تميم ، والجمع رفاق... وبكسرهما في
لغة قيس ، والجمع : رفق ... «
(رفق)

المغزل :

« المغزل — بكسر الميم — ما يغزل به ، وتميم تضم الميم «
(غزل)

* * *

العد :

« بلغة تميم : الكثير » و ظ : بكر
(عدد)

* * *

تتميم مفعول من الاجوف اليائي :

النقص فيه مطرد « وجاء التمام فيه أيضا كثيرا في لغة بني
تميم ، لخفة الياء نحو : مكيل ومكيول ، ومبيع ومبيوع ، ومخيوط
ومخيوط ، ومصيد ومصيدود ، أما النقصان فحما على نقصان
الفعل ، لأنه يقال : قلت وبعث وأما التمام فلأنه الأصل «
(فصل/ ٢٢)

ايثارهم أفعّل دون فعل :

أجزأ :

« وقد يستعمل أجزأ — بالألف والهمز — بمعنى جزى ، ونقلهما
« الأخفش » بمعنى واحد ، فقال : الثلاثي من غير همز لغة الحجاز ،
والرباعي المموز لغة تميم »
(جزى)

أهزنه :

« حزن حزنا — من باب تعب — *** ويتمدى في لغة قريش
بالحركة يقال : حزننى الأمر يحزننى — من باب قتل — قاله « ثعلب »
و « الأزهرى » ، وفي لغة تميم بالألف ، ومثل « الأزهرى » باسم
المفاعل والمفعول في اللغتين على بابهما ، ومنع « أبو زيد » استعمال
الماضى من الثلاثي فقال : لا يقال حزنه ، وإنما يستعمل المضارع من
الثلاثي فيقال : يحزنه »
(حزن)

أحقته :

وحققت الأمر أحقه : إذا تيقنته ، أو جعلته لازما ، وفي لغة
بنى تميم : أحقته بالألف » •
(حقق)

أوقع بهم :

« ووقعت بالقوم وقيمة : قتلت وأثخنت ، وتميم تقول :
أوقعت بهم بالألف » •
(وقع)

أوقفه :

« وأوقفت الدار والدابة بالألف لغة تميم — وأنكرها « الأصمى »
وقال : الكلام وقفت بغير ألف »
(وقف)

ايثارهم فعل لا أفعّل :

جبره :

« وأجبرته على كذا — بالألف — حملته عليه قهرا وغلبة فهو
مجبر ، هذه لغة عامة العرب ، وفي لغة لبنى تميم — وكثير من أهل

الحجاز يتكلم بها — جبرته جبراً — من باب قتل — وجبوراً ، حكاها « الأزهرى » ، ولفظه : وهى لغة معروفة ، ولفظ « ابن القطاع » ، وجبرتك لغة بنى تميم ، وحكاها جماعة أيضاً ، ثم قال « الأزهرى » : فجبرته وأجبرته لغتان جيدتان ، وقال « ابن دريد » فى « باب ما اتفق عليه » أبو زيد « و » أبو عبيدة « مما تكلمت به العرب من فعلت وأفعلت » جبرت الرجل على الشئ وأجبرته •

وقال « الخطابى » : الجبار : الذى جبر خلقه على ما أراد من أمره ونهيه ، ويقال : جبره السلطان وأجبره بمعنى • ورأيت فى بعض التفاسير عند قوله تعالى : « وما أنت عليهم بجبار » (ق : ٤٥) أن الثلاثى لغة حكاها « الفراء » وغيره واستشهد لصحتها بما معناه : أنه لا يبنى فعال الا من فعل ثلاثى ••• ولم يجيء من أفعل بالآلف الا ادراك ، فان حمل جبار على هذا المعنى فهو وجه • قال « الفراء » وقد سمعت العرب تقول : جبرته على الأمر وأجبرته ، وإذا ثبت ذلك فلا يعول على قول من ضعفها • (جبر)

مهرها :

« ومهرت المرأة مهرًا — من باب نفع — : أعطيتها المهر ، وأمهرتها — بالآلف — كذلك ، والثلاثى لغة تميم ، وهى أكثر استعمالاً ، ومنهم من يقول : مهرتها : اذ أعطيتها المهر ، أو قطعت له ••• وأمهرتها — بالآلف — اذا زوجها من رجل على مهر ••• فعلى هذا يكون مهرت وأمهرت لاختلاف معنيين » (مهر)

هلكه

« هلك الشئ ••• ويتعدى بالهمزة فيقال : أهلكته ، وفى لغة لبنى تميم يتعدى بنفسه فيقال : هلكته » (هلك)



فعل دون فعل :

« فرغ من الشغل فروغاً — من باب قعد ••• تنوم من باب تعب

« لغة لبنى تميم — والاسم الفراغ »
 وظ : ايثارهم الكسر فيما سبق

* * *

القلب :

« جبذه جبذا — من باب ضرب — مثل جذبته جبذا ، قيل :
 مقلوب منه لغة تميمية وأنكره » ابن السراج « وقال : ليس أحدهما
 مأخوذاً من الآخر ، لأن كل واحد متصرف في نفسه » (جبذ)

* * *

الحذف :

* « واستحييته — بياعين : اذا تركته حيا فلم تقتله ، ليس
 فيه الا هذه اللغة ... واستحيا منه ، وهو الانقباض والانزواء ،
 قال « الأخفش » : يتعدى بنفسه وبالحرف ، فيقال : استحييت منه ،
 واستحييته ، وفيه لغتان : أحدهما لغة الحجاز — وبها جاء القرآن
 — بياعين — والثانية لتميم بياء واحدة » (حي)

* : « والاثنان من أسماء العدد اسم للثنائية ، حذفت لامة
 وهي ياء ، وتقدير الواحد ثنى وزان سبب ، ثم عوض همزة وصل
 فقليل : اثنان ، وللمؤنثة اثنتان ، كما قيل ابنان وابنتان ، وفي لغة
 تميم ثنتان — بغير همزة وصل — ولا واحد له من لفظه ، والتاء
 فيه للتأنيث .. » (ثنى)

* * *

ايثارهم التذكير :

الزقاق :

« قال « الأخفش » : أهل الحجاز يؤنثون الزقاق والطريق
 والسبيل والسوق والصراف وتميم تذكر » وظ : تميم (زقق)

العجز :

« من الرجل والمرأة : ما بين الوركين ، وهي مؤنثة ، وبنو تميم
يذكرون » (عجز)

العفسد :

« قال « أبوزيد » أهل تهامة يؤنثون العفسد ، وبنو تميم
يذكرون » (عفسد)

عكاظ :

السوق المشهورة وموضعها « والتأنيث لغة الحجاز ، والتذكير
لغة تميم » (عكظ)

النخل :

« اسم جمع الواحدة نخلة ، وكل جمع بينه وبين واحده الهاء
قال « ابن السكيت » : فاهل الحجاز يؤنثون أكثره فيقولون : هي
التمر ، وهي البر ، وهي النخل ، وهي البقر وأهل نجد وتميم يذكرون ،
فيقولون : نخل كريم • وكريمة وكرائم ، وفي التنزيل : « نخل
منقمر » (القمر ٢٠) و «نخل خاوية» (الحاقة : ٧) (نخل)



٣ - هلم :

« وأهل الحجاز ينادون بها بلفظ واحد للمذكر والمؤنث والمفرد
والجمع ، وعليه قوله تعالى : « والقائلين لاخوانهم هلم الينا »
(الأحزاب : ١٨) ، وفي لغة نجد : تلحقها الضمائر وتطابق فيقال :
هلمى وهلما ، وهلموا ، وهلممن ، لأنهم يجعلونها فعلا فيلحقونها الضمائر •
وقال « أبوزيد » : استعمالها بلفظ واحد للجميع من لغة عقيل وعليه
« قيس » بعد ، والحاق الضمائر من لغة بنى تميم ، وعليه أكثر العرب
(هلم)



أمس :

« اسم علم لليوم الذى قبل يومك ، ويستعمل فيما قبله مجازاً ، وهو مبنى على الكسر وينو تميم تعربه اعراب مالا ينصرف فتقول : ذهب أمس بما فيه بالرفع »
(أمس)

حيث :

« وهى مبنية على الضم ، وينو تميم ينصبون اذا كانت فى موضع نصب نحو : قم حيث يقوم زيد »
(حيث)

وحده :

« وجاء زيد وحده ، ومررت برجل وحده ، قال « ابن السراج » : مذهب « سيبويه » أنه معرفة أقيم مقام مصدر يقوم مقام الحال ، وينو تميم يعربونه باعراب الاسم الأول ، وزعم « يونس » أن وحده بمنزلة عنده »
(وحد)

خبر لا : ذكره وحذفه :

« وحاصل ما قيل فى خبر لا لنفى الجنس ان كان معلوما فأهل الحجاز يجيزون حذفه واثباته ، فيقولون : لا بأس عليك ، ولا بأس ، والاثبات أكثر وينو تميم يلتزمون الحذف . وان لم يكن عليه دليل وجب الاثبات ، لأن المبتدأ لا بد له من خبر ، والنفى العام لا يدل على خبر خاص »
(مسيل)

تهامة (اهل ...)

١ - الجذث :

« القبر ، والجمع أجداث ، ... وهذه لغة تهامة ، وأما أهل نجد فيقولون : جدف بالفاء »
(جذث)

٢ - رضع :

« رضع الصبى رضعا - من باب تعب - فى لغة نجد ، ورضع رضعا - من باب ضرب - لغة لأهل تهامة . وأهل مكة يتكلمون بها ،

وبعضهم يقول : أصل المصدر من هذه اللغة كسر الضاد ، وإنما السكون تخفيف ، مثل الحلف والحلف ، ورضع يرضع — بفتحتين — لغة ثالثة »
(مضع)

العضد :

« أبو زيد » : أهل تهامة يؤنثون العضد وبنو تميم يذكرون
(عضد)

بشره :

« بشر بكذا يبشر مثل فرح يفرح وزنا ومعنى ... ويتعدى بالحركة فيقال : بشرته أبشره بشراً من باب قتل — في لغة تهامة وما والاها ... والتعدية بالثقل لغة عامة العرب ، وقرأ السبعة باللفتين ، واسم الفاعل من المخفف بشير »
(بشر)

جذام

٢ — الناطور :

والناظر : حافظ الزرع ، قيل نبطية ، وقيل سوادية ، وليست بمرمية محضة . « وقال « الأزهرى » : ورأيت بالبليضاء من ديار جذام عرازيل فسألت عنها بعض العرب فقال : هي مظال النواطير ، وهذا موافق لما حكى عن « ابن الأعرابي » وهو سماع من العرب
(نطر)

هذا ومن معانى العرزال : « موضع يتخذ الناطور في أطراف النخل خوفاً من الأسد » : (قا : عزل) .

الحارث بن كعب (بنو ...)

١ — الآه :

« الى : من حروف المعانى ... وإذا دخلت على الضمر قلبت الياء ألفا (ظ توجيه ذلك) ... وبنو الحارث بن كعب . وختم ،

بل وكنانة لا يقبلون الألف تسوية بين الظاهر والمضمر ، وكذلك في كل ياء ساكنة مفتوح ما قبلها يقبلونها ألفا ، فيقولون : الأك وعلاك ولذلك • ورأيت الزيدان ، وأصبت عيناه ، قال الشاعر :

طاروا علاهن فطر علاها

أى عليهن وعليها •• « (ألى)

لده :

لدى ظرف مكان وقد يستعمل في الزمان « وإذا أضيفت إلى مضمر لم تقلب الألف في لغة بنى العارث بن كعب تسوية بين الظاهر والمضمر فيقال : لده ولدك وعمامة العرب تقلبها ياء » (ظ : الفرق بين ذلك وبين رماه وعصاه) (لدى)

الحاضرة - الحضرة (كلام أهل ٠٠٠)

٢ - قرنان :

« ورجل قرنان - وزان سكران - : لا غيرة له ، قال « الأزهرى » : هذا قول « الليث » وهو كلام الحاضرة ولا يعرفه أهل البادية » (قرن)

٣ - استفاضه :

« واستفاض الحديث : شاع ، فهو مستفيض اسم فاعل ، واستفاض الناس فيه وبه ، ومنهم من يقول : يتعدى بنفسه فيقول : استفاض الناس الحديث إذا أخذوا فيه فهو مستفاض ، وأنكره الحذاق • ولفظ « الأزهرى » : قال « الفراء » و « الأصمعي » و « ابن السكيت » وعمامة أهل اللغة : لا يتعدى بنفسه ، فلا يقال مستفاض ، وهو عندهم لحن من كلام الحضرة ، وكلام العرب استعماله لازما فيقال : مستفيض » (فوض ، فيض)

الحجاز • (أهل ••• قوم من ••• لغات •••) حجازية • الحجازية

١ - القصص :

أمين :

« بالقصر في لغة الحجاز ، وبالمدة في لغة بني عامر ، والمد اشباع
بدليل أنه لا يوجد في العربية كلمة على فاعيل ، ومعناه : اللهم
استجب ••• والموجود في مشاهير الأصول المعتمدة أن التشديد
خطأ ، وقال بعض أهل العلم : التشديد لغة ، وهو وهم قديم »
(أمن)

القصص :

« والقصة - بالفتح - الجص بلغة الحجاز ، قاله في
« البارع » ، و « الفارابي » :

وجاء على التشبيه « لا تغتسلن حتى ترين القصة البيضاء »
قال « أبو عبيد » : معناه : أن تخرج القطننة أو الخرقعة التي تحتشئ
بها المرأة كأنها قصة لا يخالطها صفرة »
(قصص)

٢ - أيثارهم الضم :

* : يوم الجمعة مضموم الميم عندهم (جمع)

* : الجهد

•• بالضم في الحجاز ، وبالفتح في غيرهم - : الوسع والطاقة ،
وقيل المضموم الطاقة ، والمفتوح المشقة »
(جهد)

* : الحوب - بضم الحاء عندهم (حوب)

* : الرفخ - بضم الراء عندهم (رفخ)

* : الصدقة بمعنى الصداق في لغتهم كسمرة (صدق)

* : المضد - في لغتهم وزان رجل وبضمين (عضد)

* : العنق - بضم النون في لغتهم للاتباع (عنق)

* : النخاع

« خيط أبيض داخل عظم الرقبة يمتد الى الصلب يكون في جوف الفقار ، والضم لغة قوم من الحجاز ، ومن العرب من يفتح ، ومنهم من يكسر »
(نخع)

(و ظ : تميم : جمع • حوب • رفع • صدق • عضد • عنق)

ايثارهم الكسر :

القنو :

« وزان حمل : الكياسة ، هذه لغة الحجاز ، وبالضم في لغة قيس ، والجمع قنوان بالكسر فيمن كسر الواحد ، وبالضم فيمن ضم الواحد »
(قنو)

كلمة :

عندهم كتيبة وجمعها كلم وكلمات (كلم)

و ظ : تميم

الوتد :

« بكسر التاء في لغة الحجاز وهي الفصمى ، وجمعه أوتاد ، وفتح التاء لغة ، وأهل نجد يسكنون التاء فيدغمون بعد القلب فيبقى واء »
(وتد)

الوسمة :

« بكسر السين في لغة الحجاز ، وهي أفصح من السكون ، وأنكر « الأزهرى » السكون • وقال : كلام العرب بالكسر - نبت يختضب بورقة ، ويقال : هو العظم »
(وسم)

ايثارهم الفتح :

* الزعم : بفتح الزاى - لغة الحجاز (زعم)

* الضلع : بفتح اللام - لغتهم (ضلع)

عقر الدار :

« أصلها في لغة الحجاز ، وتضم العين وتفتح عندهم ، ومن هنا قال « ابن فارس » العقر أصل كل شيء ، وعقرها معظمها في لغة غيرهم ، وتضم لا غير »
(عقر)

المقصر :

« قرح ... من باب تعب — خرجت به قروح ، وقرحته قرحا

من باب نفع — جرحته والاسم القرح — بالضم — وقيل : المضموم والمفتوح لغتان كالجهد والجهود والمفتوح لغة الحجاز » (قرح)

القمع :

للثمرة والآلة كعنب عندهم (قمع)

و ظ : تميم : زعم • ضلع • قمع •

تتميم الصيغة :

* استحييت منه — لغتهم و ظ : تميم (حيى)

* أمللت الكتاب — لغتهم و ظ : تميم (ملل)

الفك لا الادغام :

باب الثلاثي المضعف « وإذا أسندت هذا الباب الى ضمير مرفوع ففيه ثلاث لفات أكثرها فك الادغام نحو : شددت أنا ، وشددت أنت ، وكذلك ظلت قائما والثانية : حذف العين تخفيفا مع فتح الأول نحو : ظلت قائما ، و « ظلتتم تفكهون » (الواقعة : ٦٥) ، وهذه لغة بنى عامر ، وفي الحجاز بكسر الأول تحريكا له بحركة العين نحو : ظلت قائما . والثالثة — وهي أقلها استعمالا — ابقاء الادغام كما لو أسند الى ظاهر فيقال : شددت ونحوه ...

(ولغة الحجاز في أمر الواحد فك الادغام : ظ : تميم) .. وإذا

أمرت من باب مل يمل تعينت لغة الحجاز ، ولايجوز الادغام على لغة نجد ، فلا يقال مله ، لالتباس الأمر بالماضي ، وحمل النسب على الأمر ، قال بعضهم : وربما جاز ذلك وان كان الأمر على صورة الماضي ، لأن الالف انما تجتلب لأجل الساكن ولا ساكن... فلم يكن حاجة الى الألف . ووجه القول المشهور أن الاظهار هو الأصل ، والادغام عارض ، والأصل لا يعتد بالعارض فعند اللبس يرجع الى الأصل «
(الخاتمة / ١)

زنا :

« زنى يزنى زنى مقصور ... وزانها مزانة وزناء ... ومنهم من يجعل المقصور والمدود لغتين في الثلاثي ، ويقول : المقصور لغة الحجاز ، والمدود لغة نجد »
(زنى)

المد :

« المطاء — بكسر الميم وبالمدة لغة الحجاز ، وبالالف في لغة غيرهم ، هي السمحاق ، وقيل : القشرة الرقيقة التي بين عظم الرأس ولحمه .. والمطاة — بالالف مع الهاء — لغة أيضا »
(لطا)

التخفيف :

الجرانة :

« موضع بين مكة والطائف ، وهي بالتخفيف ، واقتصر عليه في « البارع » ونقله جماعة عن « الأصمعي » ، وهو مضبوط كذلك في « المحكم » ، وعن « ابن المديني » : العراقيسون يثقلون الجرانة والحديبية ، والحجازيون يخففونها ، فأخذ به المحدثون ، على أن هذا اللفظ ليس فيه تصريح بأن التثقيل مسموع من العرب ، وليس للتثقيل ذكر في الأصول المعتمدة عن أئمة اللغة الا ما حكاه في « المحكم » تقليدا له في الحديبية . وفي « العباب » : والجرانة — بسكون العين ، وقال « الأنصافي » : المحدثون يخطئون في تشديدتها ، وكذلك قال « الخطابي »
(جمر)

الحديبية :

« بئر بقرب مكة ... قال في « المحكم » فيها التثقيل والتخفيف ؛ ولم أر التثقيل لغيره ، وأهل الحجاز يخففون . قال « الطرطوشي » في قوله تعالى : « أنا فتحنا لك فتحا مبينا » (الفتح : ١) هو صلح الحديبية ، قال : وهى بالتخفيف وقال « أحمد بن يحيى » : لا يجوز فيها غيره ، وهذا هو المنقول عن « الشافعى » وقال « السهيلي » : التخفيف أعرف عند أهل العربية . قال : وقال « أبو جعفر النحاس » : سألت كل من لقيت ممن أثق بعلمه من أهل العربية عن الحديبية فلم يختلفوا على في أنها مخففة ، ونقل « البكرى » التخفيف عن « الأصمى » أيضا ، وأشار بعضهم الى أن التثقيل لم يسمع من فصيح »

المحافظة على حركة العين :

إذا كان المضعف الثلاثى على فعل — بكسر العين — وأسند الى ضمير رفع متحرك وخفف بالحذف حركوا الفاء بحركة العين (الخاتمة ١/)

وظ : الفك لا الادغام سابقا

القلب :

« البطيخ : بكسر الباء ... وفي لغة لأهل الحجاز جعل الطاء مكان الباء ، قال « ابن السكيت » في باب ما هو مكسور الأول : وتقول : هو البطيخ والطبيخ والعامية تفتح الأول ، وهو غلط ، لفقد فاعل بالفتح »

أفضل لا أفضل :

* « سريت الليل ، وسريت به ... وأسريت بالآلف — لغة حجازية ، ويستعملان متعددين بالباء ، فيقال : سريت بزيد ، وأسريت به » (سرى)

* « ملح الماء ملوحة : هذه لغة أهل العالية ، والفاعل منها ملح — بفتح الميم وكسر اللام ... وأهل الحجاز يقولون : أملح الماء املاحا والفاعل : مالح من النوادر » (ملح)

*فعل لا أفعل :

* : جبره : يتكلم بها كثير من أهل الحجاز (جبر)

وظ : تميم

* : وجزى عنه لغة الحجاز ظ : تميم (جزى)

فعل لا فعل :

« نكلت عن العدو نكولا — من باب قعد — وهذه لغة الحجاز ،
ونكل نكلا — من باب تعب — لغة ، ومنعها « الأصمعي » (نكل)»

* * *

الحكمة :

وزان رطبة : ضرب من العطاء وهي دويبة ... وفيها ثلاث
لغات : هذه وهي لغة الحجاز ، والثانية : حلكاء — وزان حمراء —
والثالثة كأنها مقلوبة من الأولى : لحكة مثل رطبة أيضا « (حلك)

ماء دافق :

« دفق الماء دفقا — من باب قتل ... ودفقته أنا • يتعدى
ولا يتعدى فهو دافق مدفوق ، وأنكر « الأصمعي » استعماله لازما ،
قال : وأما قوله تعالى « من ماء دافق » (الطارق : ٦) فهو على
أسلوب لأهل الحجاز ، وهو أنهم يحولون المفعول فاعلا إذا كان في محل
نعت ، والمعنى : من ماء مدفوق • وقال « ابن القوطية » : ما يوافقه :
سركاتم أى مكتوم ، وعارف أى معروف ، ودافق أى مدفوق ، وعاصم
أى معصوم ، وقال « الزجاج » : المعنى من ماء ذى دفق •
(دفق)

هى زوج :

« والرجل زوج المرأة ، وهى زوجه أيضا ، هذه هى اللغة العالية ،
وبها جاء القرآن نحو : « أسكن أنت وزوجك الجنة » (البقرة : ٣٥) ، الأعراف :
١٩) والجمع فيهما أزواج قاله « أبو حاتم » • وأهل نجد يقولون فى

المرأة زوجة بالماء وأهل الحرم يتكلمون بها وعكس «ابن السكيت»
فقال : وأهل الحجاز يقولون للمرأة زوج هاء وسائر العرب
زوجة بالماء»
(زوج)

ماء مالح :

« وأهل الحجاز يقولون : أملح الماء املاحا والفاعل مالح ، من
النوادر التي جاءت على غير قياس نحو : أبقل الموضع فهو باقل ،
وأغضى الليل فهو غاض ، وسيأتى فى الخاتمة — ان شاء الله —
وأنشد « ابن فارس » :

وماء قوم مالح وناقع

ونقله أيضا عن « ابن الاعرابى » ، وأنشد بعضهم لعمر بن أبى
ربيعه :

ولو تفلت فى البحر مالح

لأصبح ماء البحر من ريقها عذبا

ونقل « الأزهري » اختلاف الناس فى جواز مالح ثم قال : يقال
ماء مالح وملح أيضا ، وفى نسخة من « التهذيب » قلت : ومالح
لغة لا تتكرر وان كانت قليلة ، وقال فى « المجرد » : ماء مالح وملح بمعنى .
وقال « ابن السيد » فى « مثلث اللغة » : ماء ملح ولا يقال مالح فى
قول أكثر أهل اللغة ، وعبرة المتقدمين فيه : ومالح قليل . ويعنون
بقلته كونه لم يجيء على فعله ، فلم يهتد بعض المتأخرين الى مغزاهم .
وحملوا القلة على الشهرة والثبوت ، وليس كذلك ، بل هى محمولة على
جريانه على فعله ، كيف وقد نقل أنها لغة حجازية ، وصرح أهل
اللغة بأن أهل الحجاز كانوا يختارون من اللغات أفصحها ، ومن
الألفاظ أعذبها فيستعملونه ، ولهذا نزل القرآن بلغتهم ، وكان منهم
أفصح العرب ، وما ثبت أنه من لغتهم لا يجوز القول بعدم فصاحتهم .
(ملح)



التفريق بالحركة في المشترك :

الوتر — بالكسر — عندهم بمعنى الذحل ، والوتر — بالفتح — في
المعدد وظ : تميم (وتر)



الطعام :

« وإذا أطلق أهل الحجاز لفظ الطعام عنوا به البرخاسة ، وفي
العرف : الطعام اسم لما يؤكل » « طعام »

عقر :

عقر الدار عندهم أصلها وظ : ايثارهم الفتح أنفا (عقر).

المساقاة :

المساقاة عندهم هي المعاملة عند العراقيين (عمل) وظ : الإمصار.
النض والناض :

« وأهل الحجاز يسمون الدراهم والدنانير نضا وناضا ، قال
« أبو عبيد » : انما يسمونه ناضا اذا تحول عينا بعد أن كان متاعا »
(نضض)

التأنيث لا التذكير :

* كل مايفرق بينه وبين واحدة بالهاء فأكثره مؤنث عندهم
(نخل) ويؤنثون الزقاق ، والصاع وعكاظ والعنق (ظ : المواد وتميم
في هذه) وكذلك مما لم يسبق :

* « الذهب...ويؤنث فيقال : هي الذهب الحمراء ، ويقال :
ان التأنيث لغة الحجاز ، وبها نزل القرآن ، وقد يؤنث بالهاء فيقال
ذهبة . وقال « الأزهري » : الذهب مذكر ولا يجوز تأنيثه الا أن
{ ذهب } يجعل جمعا لذهبة » •

* « الطريق : يذكر في لغة نجد ، وبه جاء القرآن في قوله تعالى :
 « فاضرب لهم طريقا في البحر يبسا » (طه : ٧٧) • ويؤنث في لغة
 الحجاز ، والجمع طرق ••• وقد جمع الطريق على لغة التذكير :
 « أطرق » (طرق)
 * وكذلك السبيل والسوق والصراط : تميم : (زرق)

* * *

٣ — « ورضيت عن زيد ، ورضيت عليه لغة لأهل الحجاز »
 (رضو)
 * « هديته الطريق أهديه هداية ، هذه لغة الحجاز ، ولغة
 غيرهم يتعدى بالحرف فيقال : هديته الى الطريق •• » (هدى)
 * هلم : بلفظ واحد للمذكر والمؤنث والمفرد والمثنى والجمع
 و ظ : تميم (هلم)
 * وخبر لا النافية للجنس اذا كان معلوما يجيزون حذفه
 واثباته والاثبات أكثر • ظ : تميم (سيل)

الحرم (اهل •••)

٢ — وأهل نجد يقولون للمرأة زوجة بالهاء ، وأهل الحرم
 يتكلمون بها »
 و ظ : الحجاز (زوج)

الخصر ظ : الحاضرة

حمير • الحميرى القديم

١ — « الهاء التي للتأنيث نحو ثمرة وطلحة تبقى هاء في الوقف ،
 وفي لغة حمير تنقلب في الوقت تاء ، فيقال : تمرث وطلحت » (هوى)

* * *

« ولسان أهل مهرة مستعجم لا يكاد يفهم ، وهو من الحميرى
 القديم » (مهر)

خشم

١ — تبقى ألف الى ونحوها عند اسنادها الى الضمير فتقول : الاك
و ظ : الحارث بن كعب
(ألى)

ربيعة (بنو ٠٠٠)

٢ — « مع ٠٠٠ بفتح العين ، واسكانها لغة لبنى ربيعة ، فتكسر
عندهم لالتقاء الساكنين نحو : مع القوم ، وقيل : هو فى السكون
حرف جر »
(مع)

السواد — (كلام اهل ٠٠٠)

٢ — « الناطور : حافظ الكرم ، يقال بالطاء والظاء عند قوم ، وقال
« ابن دريد » : هو بالمعجمة ، والطاء المهملة كلام النبط ، وكذلك
حكى « الأزهرى » عن « الليث » أن الناطر — بالطاء المهملة — من
كلام اهل السواد ، وفى « البارع » أيضا : الناطر والناطور — بالطاء
المهملة — حافظ الزرع من كلام اهل السواد وليس بمرعى محض »
و ظ : جذام
(نظر)

الشام (اهل ٠٠٠) شامية

٢ — قفل قفيلة :

« حمارقبان : دوية تشبه الخنفساء ٠٠٠ وأهل الشام يسمونها
قفل قفلية » (الأول مكبر والثانى مصغر)
(حمر)

الشيلم :

« الزوان : حب يخالط البر فيكسبه رداءة ، وفيه لغات ٠٠٠
وأهل الشام يسمونه الشيلم »
(زون)

الصفاف :

« بالفتح : الخلاف ، بلغة الشام ، قاله « الأزهرى »
(صفف)

الطوب :

« الآجر ، الواحدة طوبة ، قال « ابن رديد » : لغة شامية ،
وأحسبها رومية وقال « الأزهرى » : الطوب الآجر ، والطوبة
الآجرة ، وهو يقتضى أنها عربية » (طوب)

الفندق :

« فنعل : الخان يتخذ المسافرون ، قال « ابن الجوالقي » :
لغة شامية وعن « الفراء » قال : سمعت أعرابيا من قضاة يقول :
« الفتق يريد الفندق » (فندق)

غلاية :

« القمقم أيضا : أنية من نحاس يسخن فيه الماء ، ويسمى :
المحم ، وأهل الشام يقولون : غلاية ، والقمقم رومى معرب ، وقد
يؤنث بالهاء » (قمم)

قريشة :

« اللور : وزان قفل — لبن متوسط فى الصلابة بين الجبن
واللبأ ، وأهل الشام يسمونه قريشة » (بفتح فكسر) (لور)

شهل :

٣ — « وقال (الجوهري) : شهل وقضاة وبعض بنى أسد
ينصبونه (غير) إذا كان بمعنى الا ، سواء تم الكلام قبله أم لا
(غير)

و ظ : أسد

قال الشيخ « حمزة فتح الله » عند شهل : كذا بالأصل ، وليس
فى الصحاح ، بل ولا غيره فلمله زائد من الناسخ ا هـ • مصححه
وليس فى القبائل شهل ، وفيها مهل قبيلة من نهيك بن هلال

ابن عامر بن صعصعة ذكرها كحالة عن النويري ط : معجم قبائل

العرب القديمة والحديثة • نهاية الارب ٢ — ٣٣٧ •

طبيء

١ — * « بقى الشيء يبقى — من باب تعب — ... وطبيء تبدل الكسرة فتحة ، فتقلب الياء ألفا ، فيصير بقا ، وكذلك كل فعل ثلاثي ، سواء كانت الكسرة والياء أصليتين نحو : بقى ونسى وفنى ، أو كان ذلك عارضا كما لو بنى الفعل للمفعول ، فيقولون فى هدى زيد وبنى البيت هدا زيد وبنى البيت » (بقى)

* « وأما لغة طبيء فى باب نسي ينسى اذا قلبوا وقالوا : نسى ينسى فهو تخفيف » (أبى)

الطسورة :

« قيل من التورية ، وانما قلبت الياء ألفا على لغة طبيء ، وفيه نظر لأنها غير عربية » (وري)

الطسوت :

« قال «ابن قتيبة» أصلها طس ، فأبدل من أحد المضعفين تاء لثقل اجتماع المثليين ، لأنه يقال فى الجمع طساس ... وفى التصغير طسيصة وجمعت أيضا على طسوس باعتبار الأصل ، وعلى طسوت باعتبار اللفظ قال «ابن الانباري» : قال «الفراء» : كلام العرب طسة ، وقد يقال طس — بغير هاء — وهى مؤنثة ، وطبيء تقول : طست ، كما قالوا فى لص لصت ونقل عن بعضهم التذكير والتأنيث فيقال : هو الطسة والطست ، وهى الطسة والطست •

وقال « الزجاج » : التأنيث أكثر كلام العرب • وقال « السجستاني » : هى أعجمية معربة ، ولهذا قال «الأزهري» : هى دخيلة فى كلام العرب ، لأن التاء والطاء لا يجتمعان فى كلمة عربية (طست)

٢ - المنخور :

« المنخر — مثل مسجد — ٥٥ والمنخر — بكسر الميم للاتباع — لغة ومثله : منتن ، قالوا : ولا ثالث لهما ، والمنخور — مثل عصفور — لغة طييء »
(نخر)

* « سجد : سجودا : تطامن ، وكل شيء ذل فقد سجد ، وسجد : انتصب في لغة طييء »
(سجد)

المالية (أهل ٥٥٥)

١ - * « الناحية القصوى هذه لغة أهل المالية ، والقصيا بالياء لغة أهل نجد »
(قصو)
* العظاءة : بالذ — لغة أهل المالية و ظ : تميم (عظى)

٢ - * الرفغ — بضم الراء — في لغة أهل المالية (رفغ)
* السم : والضم لغة لأهل المالية (سمم)
* الشهد : وضمها لأهل المالية (شهد)

* « ملح الماء ملوحة — هذه لغة أهل المالية ، والفاعل منها ملح — بفتح الميم وكسر اللام ٥٥٥ هذا هو الأصل في اسم الفاعل ، وبه قرأ « طلحبتن مصرف » « وهذا ملح أجاج » (فاطر: آية ١٣) ، لكن لما كثر استعماله خفف واقتصر في الاستعمال عليه فقيل : ملح »
(ملح)

و ظ : الحجاز : ماء مالح

* « ضل الرجل الطريق ، وضل عنه يضل — من باب ضرب — ٥٥ هذه لغة نجد وهي الفصحى ، وبها جاء القرآن الكريم في قوله تعالى :
« قل أن ضللت فأنما أضل على نفسي » « سبأ : آية ٥٥ »
وفي لغة لأهل المالية من باب تعب « ضلل)

❖ « اللهو : معروف — تقول أهل نجد : لهوت عنه ألهو لهيا —
والأصل على فاعول من باب قعد — وأهل العالية : لهيت عنه ألهي
من باب تعب » (لهو ١)

الوتر :

بكسر الواو وفتحها ، وبمعنى الذحل ، والعدد « ويفتح العدد
وكسر الذحل لأهل العالية » (وتر)

و ظ : تميم : رفع سم • شهد • وتر • عطي •

عامر (بنو ٠٠٠)

١ — آمين « وبإد في لغة بني عامر، و ظ : الحجاز والمد اشباع
(أمن)

٢ — أخير ، أشر « وهذا أخير من هذا في لغة بني عامر ،
وكذلك أشر منه ، وسائر العرب تسقط الألف منهما » (خير ١)

« واستعمال الأصل لغة لبني عامر ، وقرئ في الشاذ : « من
الكذاب الأشر » (القمر : ٢٦) على هذه اللغة » (شرر)

يجده :

« وجدته أجده وجدانا — بالكسر — ووجودا ، وفي لغة لبني
عامر يجده — بالضم — ولا نظير له في باب المثال ، ووجه سقوط
الواو على هذه اللغة وقوعها في الأصل بين ياء مفتوحة وكسرة ،
ثم ضمت الجيم بعد سقوط الواو من غير اعادةها ، لعدم الاعتداد
بالعارض » (وجد)

ظلت :

يقولون في ظلت : ظلت «حذفت العين تخفيفا مع فتح الأول ٠٠
وهذه لغة بني عامر » و ظ : الحجاز (الخاتمة ١/١)

عجل (بنو ٠٠٠)

٢ — السطر :

« والسطر : الصف من الشجر وغيره ، وتفتح طاؤه في لغة

بنى عجل فيجمع على أسطار ، *** ويسكن في لغة الجمهور فيجمع
على أسطر وسطور «
(سطر)

عدى الرياب

« والدعوة .. بالكسر — في النسبة ، يقال : دعوته بابن
زيد ، وقال « الأزهرى » الدعوة — بالكسر — ادعاء الولد الدعى
غير أبيه *** والدعوة — بالفتح — في الطعام اسم من دعوت
الناس : اذا طلبتهم ليأكلوا عندك *** قال « أبو عبيد » : وهذا
كلام أكثر العرب الا عدى الرياب فانهم يعكسون ، ويجعلون
الفتح في النسب ، والكسر في الطعام «
(دعو)

العراق (أهل) *** عراقية *** العراقيين

٢ — « والزلة أيضا : اسم للوليمة ، قال في « البارع » :
يرأخذ فلان زلة أى صنعة . وقال « الأزهرى » *** : كنا في
زلة فلان : أى في عرسه ، وقال « الليث » الزلة عراقية ، اسم لما
يحمل من المائدة لقريب أو صديق *** (زلل)

* « وباسم المفعول سمى ، ومنه « سعيد بن المسيب » .
وهذا هو الأشهر فيه ، وقيل : « سعيد بن المسيب » : اسم فاعل .
قاله القاضي « عياض » و « ابن المدينى » وقال بعضهم : أهل
العراق يفتحون ، وأهل المدينة يكسرون ، ويحكون عنه أنه كان
يقول : سيب الله من سيب أبى «
(سيب)

العقّق :

« الصرد — وزان عمر — نوع من الغربان *** ومنه نوع
أسبد (كذا) تسميه : أهل العراق العقّق « (صرر)

التطفل :

والطفيلي : هو الذى يدخل الوليمة من غير أن يدعى اليها ،
قال « ابن السكيت » و « الأزهرى » : هو نسبة الى « طفيل »
من ولد « عبد الله ابن غطفان » من أهل الكوفة ، وكان يدخل وليمة

العرس من غير أن يدعى إليها ، فنسب إليه كل من يفعل ذلك •

ويقال : التطفل من كلام أهل العراق ، وكلام العرب لمن يدخل من غير أن يدعى في الطعام الوارث ، وفي الشراب الواعل « (طفل)

* الجعرانة والحديبية : يشددون الرءاء والياء الثانية (جعر)

* : والمعاملة عندهم هي المساقاة عند الحجازيين (عمل)

و ظ : الأمصار : عمل ، الحجاز : جعر • عمل

عقيل (بنو •••)

٢ - جمع :

« وضربه بجمع كفه - بضم الجيم - أى مقبوضة ، وأخذ بجمع ثيابه أى بمجتمعها ، والفتح فيهما لغة ، وفي النوادر : سمعت رجلاً من بنى عقيل يقول : ضربه بجمع كفه - بالكسر - » (جمع)

يوم الجمعة :

اسكان ميمه لغة بنى عقيل و ظ : تميم (جمع)

شجاع :

« شجع ••• فهو شجيع وشجاع ، وبنو عقيل يفتحون الشين حملاً على نقيضه وهو جبان ، وبعضهم يكسر للتخفيف » (شجع)

غمر :

« ورجل غمر (مثل قفل) لم يجرب الأمور - ••• يقال : غمر بالضم - غمارة - بالفتح - وبنو عقيل تقول : غمر - من باب تعب وأصله الصبى الذى لا عقل له ••• » (غمر)

عدوة :

« قال في « مختصر العين » يقع العدو بلفظ واحد على المذكر والمؤنث والمجموع ، قال « أبوزيد » : سمعت بعض بني عقيل يقولون : هن وليات الله ، وعدوات الله ، وأولياؤه وأعداؤه . قال « الأزهري » : إذا أريد للصفة قيل عدوة »
(عدو)

ولية :

« وقد يطلق الولي أيضا على المعتق ... والصدیق ذكرا كان أو أنثى . وقد يؤنث بالماء فيقال : هي ولية قال « أبوزيد » سمعت بعض بني عقيل ... »

(ولي)

٣ - هلم :

« أبوزيد » استعمالها بلفظ واحد للجمع من لغة عقيل ... »
و ظ : تميم
(هلم)

عكل (بعض ...)

٢ - هو الذراع :

« وذراع القياس أنثى في الأكثر ، ولفظ « ابن السكيت » : الذراع أنثى وبعض العرب يذكر ، قال « ابن الأنباري » : وأنشدنا « أبو العباس » عن « سلمة » عن « الفراء » شاهدا على التأنيث قول الشاعر :

أرمى عليها وهي فرع أجمع
وهي ثلاث أذرع واصمبع

وعن « الفراء » أيضا : الذراع أنثى وبعض عكل يذكر فيقول : خمسة أذرع قال « ابن الأنباري » : ولم يعرف الأصمعي التذكير ، وقال « الزجاج » : التذكير شاذ غير مختار { ذرع }

« قال « الفراء » : وبعض عكل يذكر فيقول هو الذراع »
(فصل / ١٩)

عمان - (أهل ٠٠٠)

٢ - قذف الماء :

« وتقاذف الماء : جرى بسرعة ، وقذفته قذفاً - من باب ضرب -
اغترفته باليد في لغة أهل عمان . وبعضهم يجعل هذه بالدال المهملة ،
والاسم القذاف : وهو ما يملأ الكف ويرمي به ، وبني على الضم
(أى على ضم أوله) لأنه شبيه بالفضلة ، وهو مكتوب في
« التهذيب » بالكسر (قذف)

السنبر (السنبر)

١ - سعتر :

« السعتر نبات معروف : وتبدل السين صاداً في لغة بلنبر
فيقال : سعتر ، وبعضهم يقتصر على الصاد » (سعتر)

قريش

٢ - حزنه :

« حزن ٠٠٠ ويتعدى في لغة قريش بالحركة ، فيقال : حزنه
الأمر يحزنه من باب قتل » وظ : تميم (حزن)

الضعف :

بفتح الضاد في تميم ، وضما في قريش « فالمضموم مصدر
ضعف ضعفاً - يمثل قرب قرباً - والمفتوح مصدر ضعف ضعفاً
- من باب قتل - وبعضهم يجعل المفتوح في الرأي ، والمضموم في
الجسد » (ضعف)

عدوة :

« وعدوة الوادي : جانبه - بضم العين في قريش ، وبكسرها
في لغة قيس وقرىء بهما في السبعة » (عدو)

كليه :

كله الله يكلؤه (مهموز بفتح العين في الماضي والمضارع) ٠٠٠

ويجوز التخفيف فيقال : كليته أكله ، وكليته أكله — من باب تعب —
لغة قريش ، لكنهم قالوا : مكلو بالواو أكثر » (كلا)

قشـ (بنو ٠٠٠)

٢ - مديـ :

« المديـ : الشفرة ، والجمع : مدي ومديات — مثل غرفة وغرف
وغرفات بالسكون والفتح — وبنو قشير تقول : مديـ — بكسر الميم —
والجمع : مدي — بالكسر مثل سدرـ وسدر — ولغة الضم هي التي
يراد بها المماثلة في هذا الكتاب (يقصد أنه حين يقول مثل مديـ ومدي
فالمفرد والجمع مضموم الأول كما في قوله « رقية والجمع رقى مثل
مديـ ومدي » م : قرى) (مدي)

قضاـ

١ - فنتـبـق :

قال « الفراء » وسمعت اعرابيا من قضاـة يقول : الفنتق
يريد الفندق » وظ : الشام (فندق)
٣ - غير :

« الجوهري » : « وقضاـة ٠٠٠ ينصبونه اذا كان بمعنى الا
سواء تم الكلام قبله أم لا » وظ : أسد (غير)

قيـس (بعض ٠٠٠)

٢ - رضـوان :

بكسر الراء — وضمها لغة قيس وتميم — بمعنى الرضا
(رضو)

رفقـة :

« بضم الراء في لغة بني تميم ٠٠٠ وبكسرها في لغة قيس
والجمع : رفق — مثل : سدرـ ، وسدر » (رفق)

الزعم :

مثلية : « وكسرها لبعض قيس » و ظ : أسد (زعم)

الضبع :

« بضم الباء في لغة قيس ، وبسكونها في لغة تميم » (ضبع)
عدوة الوادى :

ضم العين لقريش ، « وبكسرها في لغة قيس » (عدو)

القنو :

« بالضم في لغة قيس ، والجمع قنوان » و ظ : الحجاز (قنو)

أملى :

يقولون : أملت عليه الكتاب لا أملت و ظ : أسد (ملأ)

ولد :

الولد ... والولد — وزان قفل — لغة فيه ، وقيس تجعل
المضموم جمع المفتوح مثل أسد وأسد « (ولد)

قيس عيلان (بعض ٠٠٠)

٢ — عجز :

« عجز عن الشيء عجزاً — من باب ضرب — ... وعجز عجزاً —
من باب تعب — لغة لبعض قيس عيلان ، ذكرها « أبوزيد » ، وهذه
اللغة غير معروفة عندهم ، وقد روى « ابن فارس » بمسندة الى
« ابن الأعرابي » أنه لا يقال عجز الانسان — بالكسر — الا اذا
عظمت عجزته ... » (عجز)

أهديت العروس :

« هديت العروس الى بعلها هداء — بالكسر والمد — فهي هدى
وهدية وبينى للمفعول فيقال : هديت فهي مهدية • وأهديتها
— بالالف — لغة قيس عيلان — فهي مهداة » (هدى)

كعب (بنو ٠٠٠)

١ - رفيت :

« رفوت الثوب رفوا — من قتل — ورفيته رفيا — من رمى —
لغة بنى كعب وفي لغة : رفأته أرفؤه — مهموز بفتحتين — إذا أصلحته »
(رفو)

ثسد :

في الأمر من الثلاثي المضعف الفك والادغام ، وحركة الآخر
في الادغام الفتح أو الكسر أو اتباع الفاء ، و « لغة كعب الكسر مطلقا ،
لأنه الأصل في التقاء الساكنين » وظ : أسد (الخاتمة / ١)

٢ - ياجره :

« أجره الله أجرا ، — من باب قتل — ومن باب ضرب لغة
بنى كعب » (أجر)

كلاب ٠ (بنو ٠٠٠) الكلابيون — كلابية

٢ - اثغر الصبى :

إذا ألقى أسنانه ، وبعضهم يقول : إذا نبتت « ولاتقول بنو كلاب
للصبى اثغر — بالتشديد — بل يقولون للبهيمة : اثغرت • وقال
« أبو الصقر » : اثغر الصبى بالتشديد ، وبالناء والناء » (ثغر)

الرحم :

« ويخفف بسكون الحاء مع فتح الراء ، ومع كسرها أيضا في
لغة بنى كلاب ، وفي لغة لهم تكسر الحاء اتباعا لكسرة الراء »
(رحم)

رخو :

« الرخو — بالكسر — : اللين السهل ٠٠٠ وقال الكلابيون :

رخو — بالضم — والفتح لغة • قال « الأزهري » : الكسر كلام العرب ، والفتح مولد «
(رخو)

الشاربان :

« الشارب : الشعر الذي يسيل على الفم • قال « أبو حاتم » :
ولا يكاد يثنى وقال « أبو عبيدة » : قال الكلابيون شاربان باعتبار
الطرفين «
(شرب)

الطعم :

« الطعم — بالفتح — ما يؤديه الذوق ••• و ••• ما يشتهي
من الطعام ••• والطعم — بفتحين — لغة كلابية « (طعم)

النفحة : منفحة :

« الانفحة — بكسر الهمزة ، وفتح الفاء — وتثقل الحاء أكثر
من تخفيفها قال « ابن السكيت » : وحضرنى أعرابيان فصيحان من
بنى كلاب • فسألتهما عن الانفحة ، فقال أحدهما : لا أقول الا أنفحة —
يعنى بالهمزة — وقال الآخر : لا أقول الا منفحة — يعنى بميم
مكسورة — ثم افترقا على أن يسألا جماعة من بنى كلاب ، فاتفقت
جماعة على قول هذا ، وجماعة على قول هذا ، فهما لغتان « (نفح)

هوان :

« هان يهون هونا — بالضم — وهوانا : ذل وحقر ، وفي
التنزيل : « أيمسكه على هون » (النحل : ٥٩) • قال « أبو زيد » :
والكلابيون يقولون على هوان • ولم يعرفوا الهون « (هون)

كناية (بنو •••)

١ — الاله :

لا يقبلون ألف الى قبل الضمير ياء بل ييقونها تسوية بين الظاهر
والمضمر وكذلك يفعلون في كل ياء ساكنة مفتوح ما قبلها يقبلونها
ألفا — و ظ : الحارث بن كعب
(ألا)

٢ - حسب يحسب :

« وحسبت زيدا قائما أحسبه - من باب تعب - في لغة جميع العرب ، إلا بنى كنانة قانهم يكسرون المضارع مع كسر الماضي أيضا على غير قياس » (حسب)

المدينة (أهل ٠٠٠)

٢ - الحمرة = البلبل والثغرة :

« الحمرة - بضم الحاء وفتح الميم وتشديدها أكثر من التخفيف - ضرب من العصافير • الواحدة حمرة • • • وقال في المجرد » (المجرد في غريب الحديث للشيخ أبي محمد عبد اللطيف بن يوسف بن محمد • • • البغدادى المتوفى سنة ٦٢٩ • • • كشف الظنون) : وأهل المدينة يسمون البلبل الثغرة والحمرة (حمرة) (نفر)

سعيد بن المسيب :

« بعضهم : أهل العراق يفتحون ، وأهل المدينة يكسرون » (سيب)

اللون :

« جنس من التمر • قال بعضهم : وأهل المدينة يسمون النخل كله الألوان ، ما خلا البرنى والعجوة • وقال « أبو حاتم » : الألوان : الدقل • والنظلة : لينة - بكسر - وأصلها الواو • وجمعها ليان ، مثل كتاب » (لون)

مضمر - (عليا ٠٠٠ سفلى ٠٠٠)

٢ - يئس :

« من الشيء يئس - من باب تعب - • • • ويجوز قلب الفعل دون المصدر • • • وكسر المضارع لغة • قال « أبوزيد » : الكسر في ذلك وشبهه لغة عليا مضر ، والفتح لغة سفلاها » (يأس)

مكة (أهل ٠٠٠)

٢ - رضع :

من باب تعب لغة نجد ، ومن باب ضرب « لغة لأهل تهامة وأهل مكة يتكلمون بها » ظ : تهامة (رضع)

استقمته :

« قومت المتاع : جعلت له قيمة ، وأهل مكة يقولون : استقمته بمعنى قومه » (قوم)

مهرة (أهل ٠٠٠)

« بلدة من عمان ، ومهرة أيضا : حى من قضاة من عرب اليمن ٠٠٠ ولسان أهل مهرة مستعجم لا يكاد يفهم ، وهو من الحميرى القديم » و ظ حمير (مهر)

النبي (صلى الله عليه وسلم)

٢ - خدعة :

« والحرب خدعة - بالضم والفتح - ويقال ان الفتح لغة النبي صلى الله عليه وسلم » (خدع)

نجد (أهل ٠٠٠)

جـدـف :

١ - تهامة : جدث وأجداث ، «وأما أهل نجد فيقولون : جدف بالفاء» (جدث)

الأمر من الثلاثى المضعف :

ولغة أهل نجد الادغام و «الفتح للتخفيف تشبيها بأين وكيف» (الخاتمة / ١) و ظ : أسد

٢ - تنكير وتأنيث :

زوجة

المرأة زوج « وأهل نجد يقولون في المرأة زوجة - بالهاء -
وأهل الحرم يتكلمون بها و ظ : الحجاز (زوج)

الشعير :

« حب معروف ، قال « الزجاج » : وأهل نجد تؤنثه ، وغيرهم
يذكره فيقال : هي الشعير ، وهو الشعير « (شعر)

الصاع :

« يذكر ويؤنث : « الفراء » ... وبنو أسد وأهل نجد يذكرون
ويجمعون على أصواع و ظ : أسد (صوع)

الطريق :

« يذكر في لغة نجد ، وبه جاء القرآن في قوله تعالى : « فاضرب
لهم طريقا في البحر يبسا » (طه : ٧٧) و ظ : الحجاز (طرق)

النخل :

« كل جمع بينه وبين واحده الهاء ... وأهل نجد وتميم
يذكرون ... و ظ : تميم (نخل)

الصيفة :

رضع :

« الصبى رضع - من باب تعب - و ظ : تهامة في لغة
نجد ... (نجد)

زنا :

زنى زنى ، وزانى زناء « ومنهم من يجعل المقصود والممدود
لغتين في الثلاثي ... والممدود لغة نجد و ظ : الحجاز (زنى)

ضـل :

« ... الطريق وضل عنه يضل - من باب ضرب - ضلالا وضلالة ... هذه لغة نجد وهي الفصحى ، وبها جاء القرآن ... في قوله تعالى : « قل ان ضللت فانما أضل على نفسي » (سبأ : ٥٠)
و ظ : العالية
(ضلال)

القـصـيـا :

الناحية القصوى لأهل العالية . « والقصيا - بالياء - لغة أهل نجد »
(قصو)

لـهـوت :

« تقول أهل نجد : لهوت عنه ألهو لهيا والأصل على فعل - من باب قعد » و ظ : العالية
(لهو)

الـود :

« الودد ... وأهل نجد يسكنون التاء ، فيدغمون بعد القلب فيبقي ود » و ظ : الحجاز
(ودد)

٣ - هـلموا :

هلم ... وفي لغة نجد تلحقها الضمائر وتطابق فيقال : هلمى ، وهلما ، وهلموا ، وهلمن « و ظ : تميم (. هلم)

النـخـع

٢ - يئس :

« ويأتى يئس بمعنى علم في لغة النخع ، وعليه قوله تعالى : « أفلم يئس الذين آمنوا » (الرعد : ٣١) (يأس)

هنيل (بنو ...)

٢ - فتح عين فعلات المجتلة بجمعا الفعلة اسديا :

- * : « بيضة ، والجمع : بيضات — بسكون الياء ، وهذيل تفتح على القياس » (بيض)
- * : « والبيعة : الصفة على ايجاب البيع ، وجمعها بيعات — بالسكون — وتحرك في لغة هذيل — كما تقدم في بيضة وبيضات * » (بيع)
- * : « وجمع الروضة رياض وروضات — بسكون الواو للتخفيف — وهذيل تفتح على القياس » (روض)
- * : « العورة ... والجمع عورات — بالسكون للتخفيف — والقياس الفتح ، لأنه أسم وهو لغة هذيل » (عور)
- * : اذا جمعت فعلة — بفتح الفاء وسكون العين — بالألف والتاء تسكن العين في الجمع اذا كانت صفة ، وتفتح اذا كانت اسما ، هذا اذا كانت العين حرفا صحيحا * « فان اعتلت عينها بالواو والياء نحو : عورات وبيضات — فالسكون على الأشهر ، وبه قرأ السبعة ، لثقل الحركة على حرف العلة ، ولأن تحريكه وانفتاح ما قبله سبب لقلبه أيضا * » وبنو هذيل تفتح على قياس الباب ولا يعل ، لأن الجمع عارض ، والأصل لا يعتد بالعارض ، وان اعتل لامها كالشبهات فالفتح أيضا على قياس الباب * وبه جاء القرآن قال : « أضاعوا الصلاة واتبعوا الشهوات » (مريم : ٥٩) ، وقال : « لهدمت صوامع وبيع وصلوات » (الحج : ٤٠) وبعض العرب يسكن للتخفيف » (الفصل : ١٢)

الصيغ :

- * : « وحبيته أحبه — من باب ضرب — والقياس أحبه — بالضم — لكنه غير مستعمل وحبيته أحبه — من باب تعب — لغة ، وفيه لغة لهذيل : حابيته حبابا من باب قاتل * » (حبب)
- * : « رجع ... يتعدى بنفسه في اللغة الفصحى ... وبها جاء القرآن ، قال تعالى : « فان رجعت الله » (التوبة : ٨٣) ، وهذيل تعديه بالألف » (رجع)

✽ : « أَرَب فلان أَرابة فهو مريب : إذا بلغك عنه شيء أوتوهمة ،
وفي لغة هذيل : أَرابني — بالألف — فربت أنا » (ريب)

اليمامة

٢ — يقال امرأة طالق ، لأنه وصف مختص بها فلا يلبس عدم
التاء ، وسمع طالقة ، واختلفوا في توجيه ذلك * « قال
« الأزهرى » : وكلهم يقول طالق — بغير هاء — قال : وأما قول
« الأعشى » :

أيا جارتا بينى فانك طالقة كذاك أمور الناس غاد وطارقة

فقال « الليث » : أراد طالقة غدا ... وقال « ابن فارس »
أيضا : امرأة طالق : طلقها زوجها ، وطلقة غدا ، فصرح بالفرق ،
لأن الصفة غير واقعة ... وقال « الجوهرى » : يقال : طالق وطلقة ،
وأنشد بيت « الأعشى » ، وأجيب عنه بجوابين : أحدهما ما تقدم
(ما تختص به الأنثى لا تدخله التاء الفارقة) ، والثاني : أن الهاء
لضرورة التصريح ، لكنه معارض بما رواه « ابن الأنبارى » عن
« الأصمعي » قال : أنشدني أعرابي من شق اليمامة البيت : فانك
طالق من غير تصريح ، فتسقط الحجة به * .

و ظ : رأى البصريين وسيبويه في المادة (طلق)

اليمن — (أهل ٠٠٠)

١ — قلب الهمزة واوا :

✽ : « وآتيته على الأمر بمعنى : وافقته ، وفي لغة لأهل اليمن
تبدل الهمزة واوا فيقال : وآتيته على الأمر موأتاة ، وهي
المشهورة على ألسنة الناس ، وكذلك ما أشبهه » (أتى)

✽ : « وأخذه بذنبيه : عاقبه عليه ، وأخذه — بالمد — مؤاخذه
كذلك ، والأمر منه آخذ — بمد الهمزة — وتبدل واوا في لغة
اليمن فيقال : واخذه مؤاخذه وقرأ بعض السبعة :
« لا يواخذكم الله » (المائدة : ٨٩) بالواو على هذه اللغة
والأمر منه ، وأخذ » (أخذ)

✽ : « وآخيت بين الشيئين — بهمة ممدودة — وقد تقلب واوا على البديل فيقال : واخيت ، كما قيل في آسيت : واسيت ، حكاه « ابن السكيت » ، وتقدم في أخذ أنه لغة اليمن »
(أخو)

✽ : « وآسيته بنفسى — بالمد — : سويته • ويجوز ابدال الهمة واوا في لغة اليمن فيقال : واسيته » (أسو)

كلية — كلوة :

« والكلية من الأحشاء — معروفة • والكلوة بالواو — لغة لأهل اليمن وهما بضم الأول • قالوا : ولا يكسر » (كلى)

أعطى — أنطى :

« أنطيته انطاء مثل : أعطيته اعطاء لغة لأهل اليمن » (نطا)

٢ — المخلاف :

بكسر الميم — بلغة اليمن : الكورة • والجمع المخاليف ، واستعمل على مخاليف الطائف : أى نواحيه »
(خلف)

الزب :

« الذكر • • • وقال «الأزهري» : الزب : ذكر الصبى بلغة اليمن »
(زب)

الاقليد :

« المفتاح لغة يمانية ، وقيل : معرب ، وأصله بالرومية : اقليدس ، والجمع المقاليد ، والمقاليد : الخزائن » (قلد)

تأنيث كتاب :

« قال « أبو عمرو » سمعت اعرابيا يمانيا يقول : فلان لغوب ، جاءته كتابى فاحتقرها ، فقلت : أتقول : جاءته كتابى ؟ فقال : أليس بصحيفة ؟ قلت : ما اللغوب ؟ قال : الأحمق »
(كتب)

التقعدة :

« الكزبرة — بضم الباء وفتحها — نبات معروف ، وتسمى بلغة اليمن تقعدة — بكسر التاء المثناة + وسكون القاف ، وبدال مهملة »
(كزبر)

الكوبة :

« الطبل الصغير المخصر — معرب + وقال « أبو عبيد » :
الكوبة : النرد في كلام أهل اليمن »
(كوب)

مهمم :

« كلمة يقولها الشخص ، ومعناها : ما أمرك ؟ وما الذي أنت فيه ؟ قال « أبو عبيد » : كأنها كلمة يمانية ، ووزنها مفعول ، ولا يجوز القول بأصالة الميم لفقد فعيل »
(مهمم)

المعزف :

« عزف ... لعب بالمعازف ، وهى آلات يضرب بها الواحد عزف مثل : فلس على غير قياس + قال « الأزهرى » : وهو نقل عن العرب قال : وإذا قيل : المعزف — بكسر الميم — فهو نوع من الطنابير يتخذها أهل اليمن ، قال : وغير « الليث » يجعل العود معزفاً »
(عزف)

العصب :

« برد يصبغ غزله ثم ينسج ولا يثنى ولا يجمع ، وإنما يثنى ويجمع ما يضاف إليه ... وقال « السهيلي » : العصب : صبغ لا يثبت الا باليمن »
(عصب)

الورس :

« نبت أصفر يزرع باليمن ويصبغ به + وقيل : صنف من الكركم +
وقيل يشبهه »
(ورس)
وظ : حمير (له تنمة)

د. محمد أحمد خاطر

أقسام الاعلام الاسلامية العامة دراسة مقارنة

د. يحيى الدين عبد الحليم

شرعت كثير من الجامعات العربية في افتتاح أقسام للصحافة والاعلام بها في الآونة الاخيرة بعد أن ألحت عليها هذه الرغبة ووضعها موضع التنفيذ ولاسيما في سبعينيات هذا القرن وقد تصدرت مصر هذا النشاط العلمي منذ الاربعينات بحكم قيادتها للحركة العلمية والفكرية في المنطقة العربية والافريقية في تلك الفترة. منذ أن افتتحت معهد للصحافة بجامعة القاهرة تحول الى قسم من أقسام كلية الآداب الذي تحول بدوره الى كلية للاعلام بجامعة القاهرة في مطلع السبعينيات * وقد أسهم الرواد الاوائل من أساتذة الصحافة والاعلام في افتتاح أقسام مماثلة في الوطن العربي ووضع المناهج الدراسية بها مما جعل هذه الأقسام تتشابه في معظم الامور. وكانت المملكة العربية السعودية أكثر الدول العربية اهتماما بهذه الدراسة حيث تضم الجامعات السعودية الآن ستة أقسام للاعلام تنتشر في جامعاتها وفي فروع تلك الجامعات بمناطق المملكة المختلفة.

الا أن بعض العلماء والباحثين والاساتذة في الوطن العربي بدأوا ينتبهون الى أن المنطلق الذي تنطلق منه الدراسات الاعلامية يحكمه الاتجاه الليبرالي ، ذلك أن الجامعات الغربية وخصوصا في الولايات المتحدة الامريكية وهي التي أحرزت قصب السبق في وضع المؤلفات أو اعداد البحوث الاعلامية في مختلف فروع هذا العلم ، وبالتالي أصبحت مراجعهم تحتل أهمية كبيرة لدى الباحثين والاساتذة العرب فأخذوا عنهم وترجموا لهم واعتمدوا على ماوصلوا اليه من أبحاث وماحققوه من نتائج في هذا الصدد ، الا أن هذه المراجع والابحاث ظلت على ما هي عليه تمثل هذا الفكر وتعكس اتجاهاته وأفكاره الى أن بدأت بعض البحوث التطبيقية في الجامعات العربية تأخذ مكانها في محاولة لصياغة فكر عربي متميز والحصول على نتائج تنسجم مع طبيعة المجتمع العربي .

وترتب على ذلك ظهور الاتجاه الاسلامى فى الابحاث والدراسات الاعلامية وأدرك بعض الباحثين العرب أن المنطلق الذى يجب أن تنطلق منه الجامعات الاسلامية فى دراستها للعمل الاعلامى هو المنطلق الاسلامى الذى يرفده كتاب الله وسنة نبيه الكريم ، وخيرة السلف الصالح من الصحابة والمفكرين ولاسيما فى الصدر الاول للاسلام ، فاذا كان الفكر العربى قد تمخض عن نظريات أربع للعمل الاعلامى كل نظرية تعكس الايديولوجية الفكرية والسياسية التى تسود تلك المجتمعات وأقرانها ، فلم لا يعمل الفكر الاسلامى على صياغة نظرية للاعلام الاسلامى تنهل من كتاب الله وتأخذ من سنة الرسول وتستفيد من المنهج الاعلامى الذى سار عليه هذا النبى وهو فى صراعه مع المتغيرات الصعبة التى سادت الجزيرة العربية آنذاك لينشر ويدعم ويرسخ مبادئ الاسلام وتعاليمه ٠٠ واذا كانت دراسات الرأى العام والاتصال بال جماهير وفنون الدعاية بحكمها الفكر العربى أو الشرقى فلم لا تتم هذه الدراسات وفق فكر اسلامى متميز ٠٠ لاسيما وقد احتل الاعلام فى الاسلام مكانة بارزة وأهمية بالغة (١) ولن نتجاوز الحقيقة اذا سمينا الاشياء بمسمياتها الصحيحة حين نقول ان الدين الاسلامى دين دعوة ٠ أو دين اعلامى بكل ما تحمل هذه العبارة من معنى فى أذهان أساتذة وخبراء الاعلام والاتصال بال جماهير، ذلك أن الدعوة ماهى إلا عمل اعلامى يخاطب العقل ويستند الى المنطق والبرهان ، ويعمل على الكشف عن الحقيقة (٢) ٠ واذا استعرضنا التعريف العلمى للاعلام نجد أنه يكاد يكون متطابقا مع مفهوم الدعوة بمعناها الاصيل ، فالاعلام هو تزويد الجماهير بالاخبار الصحيحة والمعلومات السليمة والحقائق الثابتة بهدف تكوين رأى علم صائب فى واقعة من الوقائع أوحادثة من الحوادث أو مشكلة من المشكلات (٣) ، والدعوة تشترك مع الاعلام فى أنها خطاب الى العقل يقوم على أساس تقديم الحقيقة ، ولهذا فانها تعتمد على الصراحة ، وترفض الكذب والتلاعب منطقها المناقشة التى قد تؤدي الى الاقتناع ، حيث تقرر الحجة بحرية كاملة دون خلق أى غشاوة فى عناصر التجاوب المنطقى ٠ وهى فى هذا تختلف عن الدعاية على الرغم من أنها كثيرا ما تختلط بها مما يعكس بالتالى خطأ فى المفاهيم ذلك أن الدعاية فن يستند الى اثاره العواطف وخلق حالة من حالات

التوتر الفكرى التى قد تؤدى الى تشويه القتابع المنطقى للذات الفردية وبالتالى للوصول الى موقف ملائمت من الممكن أن يصل اليه الفرد بمنطقه العادى •

فالدعوة اذن تساعد على الكشف عن الحقيقة ، أما الدعاية فانها تقود الى تشويه الحقيقة بأسلوب أو بآخر •
ومن هنا نستطيع القول أن الدعوة اذن ماهى الا عمل اعلامى يخاطب العقل ويستند الى المنطق بعكس الدعاية التى تخاطب العواطف وتستند الى الخيال •

أردت بهذا العرض المجلل للعلاقة بين الدعوة والاعلام والدعاية أن أوضح حقيقة هامة وهى أن الاعلام أو الدعوة يحتتم مكانة مميزة وبارزة فى الدين الاسلامى دين الدعوة يؤكد ذلك الحياة الحافلة التى عاشها رسول الاسلام صلوات الله وسلامه عليه والداعى الاول لهذا الدين ، وحقق فى غضون منجزات مذهلة فى هذا المجال استجابة لنداء ربه ، وتحقيقا للمهمة التى كلفه بها ربه وهى مهمة اعلامية بالدرجة الاولى واستحق بها أن يكون عبقرى اعلاميا يتصاعل بجانبه جهاذة الاعلام فى العالم منذ بدء الخليقة الى أن يرث الله الارض ومن عليها • ذلك أن الحياة الاعلامية لصاحب الرسالة عليه صلوات الله وسلامه تعوزها جهود الباحثين المخلصين القادرين على عرض الحقائق ، واستخلاص العبر والنتائج من خلال البحوث العلمية المنهجية الجادة والامينة •

واذا كانت الدراسات الاعلامية الحديثة فى أقسام وكليات الاعلام العامة تعمل جاهدة على دراسة اكتشافات المفكرين المحدثين فى حقل الاعلام والاتصال بالجمهور ، فانه يجب أن نشحذ الهمم ونشجع كل جهد يبذل وكل بحث يجرى لدراسة خطط الاعلام الاسلامى ووضع استراتيجية اسلامية للعمل الاعلامى ، وأن نقف طويلا على كل خطوة خطاها الرسول الكريم لتوسيع رقعة دعوته أو تعميق هذه الدعوة • وهذا مايجب أن تأخذ أقسام الاعلام الاسلامى على عواتقها ، ذلك أننا اذا أعطينا هذه الدراسات حقها فاننا سوف

نخلص بحقائق تتضاءل الى جانبها اكتشافات هؤلاء العلماء والخبراء المحدثين .

ذلك أن هذه الاقسام يجب أن تنطلق في دراستها وأبحاثها من منطلق قد يختلف عن المنطلق الذي تنطلق منه أقسام الاعلام العامة التي قد تسفر نتائج الابحاث والدراسات التي تجريها عن نتائج قد تكون غير قابلة للتطبيق في المجتمعات الاسلامية ، تلك المجتمعات التي تحكمها شريعة الاسلام ، ويسوغ الحياة فيها قانون سماوى، وتختلف في كثير من أمور حياتها عن مجتمعات تحكمها القوانين الوضعية ويسود فيها المذهب الليبرالى الحر أو المذهب الشمولى أو النظام الاستبدادى .

أهداف أقسام الاعلام الاسلامية :

وحين نحت الجامعات الاسلامية هذا المنحى ، واهتمت بافتتاح أقسام للاعلام بها فانه من المفروض أن هذه الاقسام تضع نصب عينها تحقيق مجموعة من الاهداف من أبرزها :

١ - استخلاص الحقائق الاعلامية واستكشاف الزوايا المختلفة التي لها صلة بعلوم الاعلام المختلفة من القرآن الكريم والسنة النبوية وسيرة السلف الصالح ، والمقارنة بينهما وبين ما توصل اليه العلماء والباحثون في هذا المجال والاستفادة من كل اضافة في هذا الصدد .

٢ - ترسيخ المنطلق الاسلامى في الدراسات الاعلامية والاهتمام بالاصالة والمعاصرة ، أى الالتزام بالتراث والقيم والمفاهيم الاسلامية مع الاستفادة بالمعطيات الحديثة في حقل الاعلام ، والاتصال بالجمهور، وبحوث الرأى العام، والحرب النفسية ، والعلاقات العامة وغير ذلك من فنون وعلوم الاعلام الحديثة.

٣ - دراسة النظم والايديولوجيات المختلفة التي تسود العالم في العصر الحاضر والعصور السابقة وتأثير هذه النظم على النشاط الاعلامى في مختلف الدول سواء أكانت دولا استبدادية

أم ليبيرالية ، أم شمولية ومقارنة كل ذلك بالنظام الاسلامى حتى يقف الباحث على تجارب الآخرين ويستفيد من ايجابياتها وسلبياتها، ويتحرك في دراساته ونشاطه بدىناميكية ذكية تلترم في نفس الوقت بالخط الاسلامى الثابت داخل الاطار العام الذى وضعه الاسلام تأكيدا للحقيقة :لقائله بأنه «لا اجتهاد مع النص»

٤ - محاولة وضع نموذج علمى محدد للملاح واضح المعالم للعالم للاعلام الاسلامى يحكمه كتاب الله وسنة نبيه يتطور ويتجدد بعد الابحاث والدراسات العلمية المتعمقة الى نظرية متميزة للاعلام الاسلامى تكون أساسا للدارسين والعاملين في حقل الاعلام من الملمين الذين يركضون وراء النظم والنماذج التى أفرزتها عقول الباحثين في المجتمعات التى تحكمها ايدىولوجيات غير اسلامية .

٥ - اثرأ أجهزة الاعلام في العالم العربى بكوار له من الاعلاميين المسلمين الذين يجمعوا بين الثقافتين والذين يحكم نشاطهم الاعلامى مبادئ الاسلام لا هم لها الا نشرها والعمل على هديها .

وقد يتصور البعض أن هذه الأقسام انما اقيمت لتفريخ كوار تعمل في الأقسام الدينية في الاذاعة والتلفزيون والصحف ، وبالتالي فلا مجال لهم في أقسام الأخبار والفن والسياسة والاقتصاد وغير ذلك ، وهم بهذا يحكمون على خريجي هذه الأقسام بالعزلة ذلك أن رسالة الاسلام لم تقتصر على الاعلام بمناسك الحج وأصول الصلاة ووجوه الانفاق وهذه النظرية الضيقة للاسلام ورجاله تؤكّد عدم ادراك الجوانب المختلفة لهذا الدين الذى جاء ليصوغ حياة المسلم ويرسم له طريق الحياة بكافة مناحيها ، هذا الدين الذى جاء شاملا جامعا لحياة المسلمين في شتى المجالات ، فلم يترك صغيرة ولا كبيرة في حياتهم الا وتطرق اليها ، ابتداء من وضع أصول الحياة الاسرية ، الى أعداد الجيوش ومقاومة الأعداء ، الى تنظيم اقتصاديات المسلمين ... الخ . وتأتى هذه الحقيقة مصداقا لقول الحق جل وعلا « ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شئء وهدى ورحمة وبشرى

للمسلمين « والقرآن الكريم هو دستور المسلمين ، وهو معجزة الاسلام الخالدة والمصدر الأول للتشريع ذلك أن هذا الكتاب يحوى كل ما يهم المسلمين ويرد على تساؤلاتهم ، وهو الذى ينظم لرجال الاعلام الاسلامى أساليب الدعوة ومجالاتها ، ويحدد جماهيرها ، أى أن رجل الاعلام الاسلامى سيجد فيه بغيته اذا ما أراد معالجة أى مر من أمور المسلمين ، فاذا كان يعالج موضوع الجهاد فسنجد من آيات القرآن الكريم ما تعرض له وحددت أصوله ، واذا تناول قضية سياسية أو اقتصادية أو علمية فسنجد هذا الكتاب المقدس قد عالجه بصورة أو بأخرى ، يؤكد ذلك قول الله عز وجل « ما فرطنا فى الكتاب من شئ » (٤) .

وهكذا يصبح من الظلم تحجيم أقسام الاعلام الاسلامى وحصرهم فى دائرة ضيقة وتنحيتهم عن مختلف أوجه النشاط فى وسائل الاعلام المختلفة وتقديرها على خريجي أقسام الاعلام العامة ، بل اعتقده أن هؤلاء أحق بالعمل فى المجالات الفكرية والثقافية والاجتماعية ذلك أن خلفيتهم الدينية والعلمية ستمكنهم من الارتقاء بمستوى الجماهير وتزويدهم بالمفاهيم والمعلومات التى تسهم فى رفع مستوياتهم واثراء أفكارهم مع الحفاظ على تراثهم الدينى .. كما أن أسهام هذه الكوادر فى العمل الاعلامى بالأقسام الفنية الترفيهية والحقيقة لن يحرم الجماهير من الاستمتاع بالفنون المختلفة كما قد تتصور البعض فتلك نظرة ضيقة للاسلام ورجاله المستنيرين الذين يعملون وفق منهج رسول الله الذى قال صلوات الله وسلامه عليه « روحوا عن القلوب ساعة وساعة ، فان القلوب اذا كلت عميت » .

الا أن خريجي أقسام الاعلام الاسلامى بحكم التزامهم بمبادئ وأصول الاسلام التزاما مبدئيا تفرضه عليهم عقيدتهم الراسخة وثقافتهم الاسلامية المتنوعة وقبولهم حل هذه الامانة المقدسة فانهم لا يقبلون العمل فى أى قطاع تتناقى طبيعة عمله مع شريعة الاسلام مثل البنوك الربوية على سبيل المثال ، أو الفنادق والملاهى الليلية

أو شركات النبيذ ومصانع الخمر • وبالتالي فلن يقبلوا العمل في الصحف الصفراء أو الاداعات أو محطات التلفزيون التي تعادى الاسلام وتحارب مقدساته أو تعبت بمشاعر المسلمين وتخطب غرائزهم وتعمل على الخط من مستوياتهم العقلية والفكرية ، فلن يجذب رجل الاعلام الاسلامى الكتابة في موضوع يثمن حياة المجول واللامبالاة ، أو يجذب الخلوة بين رجل وامرأة أو يزين الفسق والفساد في أى صورة من صورہ • وإذا شدته بعض مظاهر العمل الاعلامى غير الملتزم بهذه المبادئ الاسلامية فان عقيدته وثقافته التي اكتسبها من جماعته المرجعية سوف تشده سداء وتفرض عليه قيمها وتعاليمها • ذلك أن الاتجاهات السابقة التي تعكس تقاليد ومبادئ الجماعات التي ينتمى اليها أفراد الجماهير عادة ما تكون شديدة المقاومة للتغيير •

وبتأثر سلوك الانسان بالجماعة أو الجماعات التي ينتمى اليها • ويمكن تأثير الجماعة على سلوك أفرادها في درجة الانصياع أو الخضوع لمعاييرها والخضوع لمعاييرها والضغط التي تصدر عنها • وكلما كان هذا الخضوع والانصياع الناجم عن القناعة والرضا — كبيرا كلما أدى ذلك الى توحيد سلوك الأفراد وآرائهم واتجاهاتهم • ويميل الفرد عادة الى أن يعكس تأثير الجماعة التي ينتمى اليها والتي يتطلع اليها ، وأن ينظر بمنظورها الى مختلف الامور ، ولهذا فان عددا كبيرا من الأبحاث توجه اهتماما خاصا الى ما يسمى بجماعات التأثير الأولية •

تلك الجماعات التي ينتمى الأفراد ويتأثرون بآرائها بطريقة شعورية أو لا شعورية في نظرته للأمور وحكمهم عليها • ذلك أن هذه الجماعات هي التي تشكل اتجاهات رجال الاعلام الاسلامى وتحركهم نحو مختلف المواقف والأمر ، ويصعب اقناع هؤلاء الرجال أو تغيير آرائهم وسلوكهم وفق مبادئ أو مفاهيم تتضارب أو تصطدم مع ما حصلوا عليه من معارف وعلوم وقيم داخل هذه الجماعات أو الأقسام الاسلامية للدراسات الاعلامية • وهكذا يلعب انتماء الفرد لهذه الثقافات التي استوحاها وحصل عليها من هذه الأقسام دورا هاما في تكوين اتجاهاته • ويرى كثير من الباحثين أن مبادئ ومثل

وثقافة الجماعة المرجعية يعتبر محورا هاما لنمو الاتجاهات والآراء التي يعتنقها أفراد هذه الجماعة .

وقد بدأت أقسام الاعلام الاسلامى فى الوطن العربى تحتل مكانها المميز وتحقق كيانها على خريطة الدراسات الاعلامية فى الجامعات ومعاهد العلم فى الجامعات الاسلامية وتم افتتاح عدد من هذه الأقسام ، وتتطلع الجامعات الاسلامية الاخرى الى افتتاح أقسام مماثلة ومن أبرز هذه الأقسام :

- ١ - قسم الصحافة والاعلام بجامعة الأزهر والمزمع تحويله الى كلية للاعلام الاسلامى فى هذه الجامعة العريقة .
- ٢ - قسم الاعلام بجامعة الامام محمد بن سعود بالرياض .
- ٣ - قسم الاعلام بفرع جامعة الامام محمد بن سعود بالمدينة المنورة .

- ٤ - قسم الاعلام بجامعة أم القرى بمكة المكرمة .
- ٥ - قسم الاعلام بالجامعة الاسلامية بالمدينة المنورة .
- ٦ - قسم الاعلام بجامعة أم درمان الاسلامية بالسودان .

وتتميز هذه الأقسام — كما هو مقدر لها — بسمات خاصة تميزها عن أقسام الاعلام العامة وتضم مناهجها المساقات التالية :

أولا :

مجموعة المواد الاسلامية — والتي تزود الطالب بخلفية دينية قوية من علوم القرآن والحديث والفقه والعقيدة والأديان تمكنه من الفهم والاستيعاب لأصول هذا الدين بجوانبه الثلاث وهى العقيدة والشريعة والمعاملة مما يهم طالب الاعلام .

ثانيا :

مجموعة المواد اللغوية : يأتى على رأسها أصول اللغة والأدب العربى وعلوم النحو والصرف والعروض مما يهم طالب الاعلام . هذا الى جانب اللغات الاجنبية الحية .

ثالثا :

مجموعة المواد الثقافية التى تصطبغ بصبغة اسلامية مثل التاريخ والحضارة الاسلامية والاقتصاد وجغرافية العالم الاسلامى هذا الى جانب علم النفس الاجتماعى والجغرافية السياسية والاقتصاد الاسلامى وقوانين النشر وجرائم القذف من منظور اسلامى .

رابعا :

مجموعة علوم الاعلام والاتصال بال جماهير كالعلاقات العامة والفن الصحفى والاذاعى ودراسات الرأى العام والاعلان وادارة المؤسسات الاعلامية وفنون الاتصال المختلفة .

خامسا :

مجموعة الدراسات التطبيقية والعملية على التحرير والاخراج الصحفى والاذاعى وفنون التصوير والطباعة وغير ذلك من التطبيقات العملية للعمل الاعلامى .

وهذه المجموعات الدراسية المذكورة تمكن الطالب من استيعاب الثقافتين معا الثقافة الاسلامية والثقافة الاعلامية ، فلا يقتصر فى دراسته على كتب التراث والحضارة الاسلامية تجعل منه نمطا استاتيكيا وتضعه فى قالب جامد أو أسير خط واحد لا يفرج عنه ، ولا يقتصر على الدراسات الاعلامية الحديثة وينكب على تحصيل فكر علماء الغرب أو الشرق فقط ويحصر فهمه للعمل الاعلامى من خلال منظورهم وما خلصوا به من نتائج علمية قد لا تصلح للتطبيق العملى فى المجتمعات الاسلامية كما ذكرنا ، ولكنها تزوده بالاطار الاسلامى الذى يجب أن يتحرك فى نطاقه ، وتفتح له روافد المعارف الحديثة وتمكنه من المتابعة واللاحاق بركب التطور العلمى فى حقل الاعلام والاتصال بال جماهير ، فالى جانب اشتراكه مع زميله طالب قسم الاعلام فى الجامعات العامة فى تحصيل العلوم والأفكار الحديثة فإنه يترود من المعارف العامة ومن علوم الدين واللغة بما يؤهله من فهم

متغيرات الحياة من حوله في المجتمعات العربية والتفاعل مع الجماهير وحمل رسالة الاسلام بمعناها الشامل ونشرها وتعميق آثارها واقتناع الناس بها ، فهما وسلوكا لتأخذ الكوادر المتفرجة من هذه الأقسام على عواتقها اصلاح وتنمية المجتمعات العربية وتحديث الحياة فيها ، بل والخروج من دائرة المحليات الى الصعيد العالمي لنشر الاسلام والتعرف به من خلال خطط علمية موضوعية تأخذ في اعتبارها كافة المتغيرات الدولية وطبيعة المجتمعات الأجنبية والايديولوجيات السائدة فيها بدلا من الخطط العشوائية المبعثرة ، والمحاولات العاجزة التي تنتشر فيها الدعوة الاسلامية فالاسلام جاء بنشر الدعوة اليه واجب مقدس والاعلام عنه فرض عين على الامة العربية والاسلامية « أن هو الا نكر للعالمين » ويؤكد جل وعلا على رسوله في سورة سبا « وما أرسلناك الا كافة للناس بشيرا ونذيرا » •

واذا كان مجال الدعوة الاسلامية يتسع لتخاطب الرأي العام في العالم كله ، انطلاقا من صلاحية هذا التشريع لكل البيئات وكل المجتمعات ، فان هذه الشريعة متحركة غير جامدة ، مرنة تتلاءم دائما مع مقتضيات كل عصر وحاجات كل جماعة ، ولهذا أصبحت شريعة عامة تناسب كافة الأزمنة والأمكنة •• أى أن هذه الدعوة لا تتوقف عند بيئة معينة أو زمان معين ولكنها تتسع لتخاطب البشرية جمعاء في كل زمان ومكان انطلاقا من صلاحية هذه الرسالة لكل زمان ومكان •• وهل هناك أقدر من أقسام الاعلام الاسلامي لاعداد خريجين يتولون هذه المهمة ويتحملون هذه الأمانة •

بحوث الاعلام الاسلامي :

تشهد حركة النشاط العلمي على الصعيد العربي ظاهرة واضحة لا يمكن انكارها مؤداها أن الدراسات والبحوث العلمية في حقل الاعلام الاسلامي بالوطن العربي — على حداثتها بدأت تحقق تقدما ملموسا في مختلف المجالات ، وبدأ بعض الباحثين يولسون هذه الدراسات اهتماماتهم ، كما ظهر الى الوجود عدد من رسائل الماجستير

والدكتوراه التي عالجت زوايا الاعلام الاسلامى المختلفة ، وظهر أيضا عدد من الكتب والمؤلفات العلمية فى هذا الصدد بدأها المرحوم الدكتور — عبد اللطيف حمزه — بكتابه الأول فى هذا الموضوع وهو « الاعلام فى صدر الاسلام » (١) ولكن المنية لم تمهله لاستكمال دراسته التاريخية فى هذا المجال .

وقد كان هذا الكتاب بحق اضافة علمية مخلصه قام بها المؤلف وعرض فيها للنمط الاعلامى الذى ساد عصر الرسول ، والجهود التى بذلها الخلفاء الراشدون من بعده ، وفنون الدعوة والعلاقات العامة والحروب النفسية اتى سادت فى تلك الفترة مقارنة بمثيلها فى العصر الجاهلى قبيل ظهور الاسلام ، وهى مرحلة انتقال هامة حاول الرسول جاهدا أن يضع فيها اصولا ويرسخ قيما للعمل الاعلامى ، ويعد طبقات من الدعاة لنشر الاسلام فى الداخل والخارج .

وقد تبعه كاتب هذه السطور بكتاب « الاعلام الاسلامى وتطبيقاته العملية » (٢) محاولا وضع استراتيجية محددة الأهداف واضحة المعالم للاعلام الاسلامى تنهل من كتاب الله الذى اشتمل فى كثير من آياته على أساليب الدعوة وفنونها ، والاطار المنظم للعمل الاعلامى ومجالات هذا العمل ووسائله الشخصية والجمعية والجماعية مع التطبيق العملى على الواقع الموجود فى مصر .

ثم جاء الدكتور — ابراهيم امام — ليضع سلسلة من المؤلفات حول المراحل التى مر بها الاعلام الاسلامى بدأها بكتاب « المرحلة الشفهية » وهى أهم هذه المراحل جميعا لأنها المرحلة التى نزل فيها القرآن الكريم وبدأت الدعوة الاسلامية تشق طريقها وتحتل مكانها وقد ضمن المؤلف هذا الكتاب نموذجا للاعلام الاسلامى يجب أن ينكب عليه الدارسون والمهتمون بهذا الفرع الهام من فروع المعرفة لتحليل هذا النموذج واستخلاص ايجابياته وسلبياته والاستفادة من كل اضافة فى هذا الصدد ، ولا زالت المكتبة الاعلامية مشوقة الى الاسهامات الاخرى للدكتور — ابراهيم امام — ليكمل حلقات هذه السلسلة .

وبعد ذلك بذلت محاولات جادة أخرى لعدد من الباحثين المخلصين لتسهم بدورها فى اثراء المكتبة الاعلامية بالأعمال العلمية فى هذا

الحقل البكر ، ومن هذه الاسهامات كتاب الاعلام الاسلامى الدولى « للدكتور/محمد العوينى » والذى عالج فيه جانبها هاما من جوانب هذا الموضوع وهو الجانب الدولى للاعلام الاسلامى وقد ساعده على ذلك دراسات فى حقل الاعلام الدولى (١٢) .

وكتاب الدكتور محمد سيد محمد « المسئولية الاعلامية فى الاسلام » وقد تناول المؤلف فى دراسة فلسفية متعمقة مدى مسئولية المسلمين فى تحملهم لعبء الدعوة الى دين الله ، ومدى فرضية هذا الواجب ، ومن هم أجدر الناس للقيام به ، وموقف الجمهور المسلم من هذه المسئولية والدور المنوط بكل فرد مسلم فى هذا السبيل (١٣) .

هذا الى جانب عدد من المؤلفات الاخرى مثل كتاب الاعلام فى ضوء الاسلام للدكتور عمارة نجيب (١٤) - وهو بمثابة دراسة مستفيضة لأصول الدعوة والاعلام الاسلامى ، وكتاب نظريات الاعلام الاسلامى للدكتور/ منير حجاب ، وكتاب الدكتور/ محمود على سفر (١٥) « الاعلام موقف » .

وهكذا نرى أن المؤلفات والبحوث فى حقل الاعلام الاسلامى بدأت تتزايد وتحتل منزلتها اللائقة بها فى المكتبة الاعلامية .

الصعوبات التى تواجه أقسام الاعلام الاسلامى :

إذا كانت أقسام الاعلام الاسلامى تشترك مع أقسام الاعلام العامة فى عدد من الصعوبات التى تواجهها والتى منها :

١ - نقص أعضاء هيئة التدريس المتخصصين فى بعض الفروع الهامة ، مثل الفن الاذاعى وفن الاعلان ، وإدارة المؤسسات الاعلامية ، والاخراج الصحفى والاذاعى .

٢ - نقص الامكانيات العملية ، مثل معامل التصوير الصحفى والاذاعى والمطابع والاستديوهات وغيرها .

٣ - ضعف التدريب المعملى للطلبة فى دور الصحف والمؤسسات الاعلامية الاخرى العامة هذا الى جانب نقص الصحف التدريبية

الخاصة بأقسام الصحافة والاعلام داخل الجامعات التى تضم
هذه الأقسام .

فان أقسام الاعلام الاسلامى تتفرد بعدد آخر من الصعوبات
من أبرزها :

١ - وجود بعض هذه الأقسام فى كليات لا تربطها بالدراسة
الاعلامية رابطة عضوية مما يجعل من هذه الأقسام أجساما
غريبة فى هذه الكليات وينعكس بالتالى على نمو هذه الأقسام
وتطورها مما يجعل من الصعب على ادارة الكلية ترويض هذا
القسم بامكانيات خاصة ، واغراذه بميزات لا تتوافر للأقسام
الأخرى التى هى عصب هذه الكلية ، فبالقسم فى حاجة الى
استوديوهات ، وتدريبات عملية ، وبعثات للمعبرين والمدرسين
المساعدين وأعضاء هيئة التدريس . وبالتالى فانه ليس من السهل
على كلية اللغة العربية أن تدعم هذا القسم وبوجه خاص دون
سائر الأقسام الأخرى . . وهو فى هذا يختلف عن كلية الاعلام
التي يطلق سراحها فى عمل ما تراه مناسبا للارتقاء بمستوى
طلابها وأساتذتها .

٢ - نظرة الريبة والشك من قبل المترمتين ضد أقسام تدريس
فنونا حديثة يرى البعض منهم أن الاسلام حرما ، كالتصوير
والموسيقى وغيرها وهؤلاء يتحينون الفرص لاجهاض هذه
الدراسة واستبعادها من الجامعات الاسلامية . وقيام هؤلاء
بالربط بين بعض الاخطاء التى تظهر على الشاشة الصغيرة أو
عبر الأنثى وعلى صفحات الجرائد المهابطة وبين الدراسات
العلمية الاعلامية الجادة .

٣ - المستوى العلمى الهابط لكثير من العناصر التى تلتحق بهذه
الأقسام من حملة الشهادة الثانوية لأسباب متعددة ، منها
الضعف العام والاهتمام بالكم لا الكيف فى المراحل الدراسية
الاولى الابتدائية والاعدادية والثانوية ، واقبال العناصر
المتثوقة على دراسة الطب والهندسة واعراضهم عن الالتحاق
بالكليات الاسلامية التى تضم هذه الأقسام .

٤ - عدم قناعة البعض بجدوى دراسة الاعلام الاسلامى وتخصيص اقسام معينة له ربما لأسباب موضوعية أو لأسباب أخرى .

٥ - نقص مراجع وأبحاث الاعلام الاسلامى ، ذلك أن هذا العلم لا يزال فى مراحله الاولى ، ولا زالت المؤلفات فى هذا المجال محدودة مقارنة بالمؤلفات العلمية الاخرى فى حقول الاعلام المختلفة .

٦ - بعض المدعين لعلم الاعلام الاسلامى أنفسهم فى هذا المجال وقيامهم بوضع مؤلفات لاتحمل من فى الاعلام الا اسمه ، وهناك من الكتب التى نشرتها تحمل عنوان الاعلام الاسلامى ويتصفح هذه الكتب يكتشف القارئ أنها مجرد أسماء خادعة لمضامين بعيدة عن هذا الحقل ، وبما دفع هؤلاء الى اقحام أنفسهم فى هذا المجال نظرا لاعتقادهم أنها سلعة رائجة فى هذه الفترة ، أو تصورهم أن الاعلام وأبحاثه ليس فى حاجة الى تخصص علمى دقيق ، ويمكن لهم الخوض فيه دون ما
هــرج .

التوصيات :

من أجل هذا وغيره يصبح من الاهمية بمكان عرض مجموعة من التوصيات نجملها فيما يلي :

١ - ايجاد صيغة لعلاقة علمية وعملية تحقق التكامل بين أقسام الاعلام الاسلامية وأقسام الاعلام العامة ، بما لا يسبب لبسا في المفاهيم أو غموضا في الاهداف ، وبما يمكن كلا منهم من أداء الدور المنوط به ، ذلك أن تكامل الدراسات الاعلامية في الوطن العربي يعتبر مطلبا على درجة كبيرة من الاهمية حتى يستطيع كل قسم من هذه الاقسام تحقيق الهدف الذي أنشئ من أجله ، والبيئة التي وجد فيها والجمهور الذي يتوجه اليه .

٢ - ايجاد صيغة أخرى للعلاقة بين أقسام الاعلام الاسلامية وأقسام وكليات أصول الدين والشريعة والدراسات الاسلامية في الجامعات الاسلامية منعا للتدخل بين الكليات التي تؤهل أئمة وخطباء ووعاظ وبين الاقسام التي تؤهل كوادر للعمل في أجهزة الاتصال الجماهيري والعلاقات العامة والاعلان ... الخ .

٣ - تدريس بعض مناهج الاعلام الاسلامي في كليات وأقسام الاعلام العامة في الوطن العربي بما يمكن الخريجين في هذه الكليات والاقسام من مواجهة الجمهور العربي المسلم والتأثير فيه واقتناعه ، وذلك الجمهور الذي لا يحرك عقله ومشاعره شيء قدر ما يحركه الوازع الديني . وحتى يسهم خريجو هذه الكليات والاقسام في نشر الفضائل الاسلامية والعمل وفق منهج اسلامي عربي ملتزم .

٤ - إتاحة الفرصة للباحثين في حقل الاعلام الاسلامي لتزويد ثقلاتهم واثراء معارفهم بالعلوم والفنون الحديثة من خلال البعثات الدراسية لمعيشة آخر التطورات والاكتشافات في فنون الاعلام والاتصال الجماهيري .

٥ - تحقيق التعاون بين أقسام الاعلام الاسلامية وأقسام الاعلام العامة في مجال البحوث والتدريب والعمل تحقيقاً لبدأ التكامل والتعاون بين هذه الأقسام جميعها •

٦ - ضرورة اجراء اختبارات شخصية وقياس مهارات المتقدمين للالتحاق بأقسام الاعلام الاسلامية منها والعامة وعدم الاكتفاء بشرط المجموع أو اطلاق القبول دون ضابط أو رابط حفاظاً على النوع الجيد من أن يضع وسط الحكم الهابط •

٧ - وضع حد لافتتاح أقسام للاعلام اسلامية أو عامة ، الا وفقاً لاحتياجات فعلية لخطط التنمية في الوطن الذي تقام فيه هذه الاقسام وضعا لتخريج أعداد كبيرة لاحتياجها أجهزة الاعلام أو تعمل في مجالات بعيدة عن تخصصها •

٨ - العمل على الزام أجهزة الاعلام المختلفة بعدم قبول تخصصات أخرى غير مؤهلة تأهيلاً علمياً حرصاً على ترسيخ القواعد العلمية في هذه الأجهزة وحرصاً على مستقبل هؤلاء الخريجين من المنافسة غير المتكافئة •

٩ - فصل أقسام الاعلام عن الكليات التي لا تحفل بمثل هذا النوع من الدراسة حتى تتاح الفرصة لهذه الاقسام كي تنمو وتتطور دون معوقات تحول بينها وبين تحقيق أهدافها العلمية والعملية •

١٠ - تشجيع الجهود وشحن الهمم لاجراء البحوث التطبيقية واعداد المؤلفات العلمية الجادة في حقل الاعلام وخصوصاً الاعلام الاسلامي لاثراء المكتبة العربية بهذه الاعمال التي تخدم أهداف المجتمع العربي المسلم وتسهم في تطويره ونموه وللتغلب على نقص المراجع في هذا المجال •

د • يحيى الدين عبد الحليم

المراجع

- ١ — محي الدين عبد الحليم : الاعلام الاسلامي وتطبيقاته العملية .
القاهرة — مكتبة الخانجي ١٩٧٩ ص ١٤٧ .
- ٢ — حامد عبد الله ربيع : فلسفة الدعاية الاسرائيلية . بيروت .
منظمة التحرير الفلسطينية مركز الابحاث ١٩٧٠ ص ٣٨ .
- ٣ — عبد اللطيف حمزة : الاعلام له تاريخه ومذاهبه . القاهرة .
دار الفكر العربي — ١٩٦٥ ص ٢٣ .
- ٤ — سورة الانعام : آية رقم ٢٨ .
- ٥ — اسماعيل محمد العجلوني : كشف الخفايا ومزيل الالباس عما
اشتهر من الاحاديث على السنة الناس ج ١ — القاهرة —
مكتبة التراث الاسلامي ص ٥٢٤ .
- ٦ — سعيد المغربي وكاميليا عبد الفتاح : علم النفس الاجتماعي .
القاهرة د * ت . ص ١٣ .
- ٧ — المصدر السابق ص ١٦ .
- ٨ — سورة سبأ : آية رقم ٢٨ .
- ٩ — عبد اللطيف حمزة : الاعلام في صدر الاسلام — القاهرة — دار
الفكر العربي ١٩٧١ .
- ١٠ — محي الدين عبد الحليم * المرجع السابق .
- ١١ — ابراهيم امام : الاعلام الاسلامي . المرحلة الشفهية — القاهرة .
مكتبة الانجلو المصرية ١٩٨٠ .
- ١٢ — محمد علي العويني : الاعلام الاسلامي الدولي بين النظرية
والنطبيق . ابو ظبي العين ١٩٨٣ .
- ١٣ — محمد سيد محمد : المسؤولية الاعلامية في الاسلام — القاهرة .
مكتبة الخانجي ١٩٨٣ .
- ١٤ — عمارة نجيب : الاعلام في ضوء الاسلام — القاهرة ١٩٨١ .
- ١٥ — منير حجاب : نظريات الاعلام الاسلامي الرابع — القاهرة .
الهيئة العامة للكتاب — ١٩٨٢ * .
- ١٦ — محمود سفر : الاعلام موقف — جده : مؤسسة تهامة ١٩٨٢ .

كتاب سيبويه ونحاة الاندلس والمغرب ...

د . فليز محمد حجاب

سيبويه : امام البصريين وحجة النحويين فارسي الاصل بصري
المقام عربي الثقافة ، درس الفقه والتفسير والحديث في أول حياته ،
وانصرف الى دراسة النحو حينما رأى اللحن يفسد في ألسنة الناس .

وقد تتلمذ على أئمة عصره ، وفي مقدمتهم الخليل بن أحمد
وأخذ اللغات عن أبي الخطاب الاخفش ، كما أخذ عن عيسى بن عمر
وعن يونس وغيرهم (١) .

ولقد اتفق مؤرخو العلوم على أن أول من وضع النحو هو
الامام علي بن أبي طالب بكرم الله وجهه ، ثم تلميذه أبو الأسود الدؤلي
الذي أخذ عنه الاصول ووضع هو من المناهج والقواعد الشيء الكثير

وهناك عالمان بارزان يعتبران بحق الواضعين للعلم نفسه وهما
سيبويه مؤسس المدرسة البصرية وصاحب أشهر كتاب في النحوعرف
باسمه . والثاني : هو علي بن حمزة الكسائي الذي نشأ بالكوفة
وأصبح أحد أئمة القراء وصاحب قراءة خاصة به ، وهو مؤسس
المذهب الكوفي في النحو (٣) .

وعلى أكتاف هذين الرجلين تأسست مدرستان للنحو هما مدرسة
البصرة والكوفة ، وقد اشتد الخلاف بين هاتين المدرستين وجرى
تنافس كبير بين علمائهما ، ولقد كانت السلطة العباسية تميل الى جانب
الكوفيين وتفضلهم على البصريين وليس لذلك سبب الا لأن هوى
الكوفيين كان عباسيا وهوى البصريين كان أمويا .

وقد اشتهر البصريون بالمحافظة فلم يؤسسوا قواعدهم أو
يقيموها على شاهد واحد أو شاهدين ، بل كانوا اذا اجتمع لديهم
مايثقون فيه ويطمئنون اليه أقاموا قواعدهم عليه واعتبروا ماعداه
شاذاً .

أما الكوفيون فكانوا يكتفون بالسماع الصحيح ولذلك قل الشاذ عندهم • والكوفيون أول من اشتغل بالقواعد الصرفية ، ولقد كان أبو مسلم معاذ الهراء أول علمائهم في هذا المجال ، وكذلك أبو جعفر الرؤاسي صاحب كتاب الفيصل في النحو، واليه يرجع الفضل في بدء النحو الكوفي دراسة وتأليفا ، فهو رأس الطبقة الأولى الكوفية ، وكتابه أول مؤلف في النحو السكوفي (٤) •

أما الاندلسيون والمغاربة فقد كانوا على صلة وثيقة بالمشرق العربي فانتقلت اليهم علوم المشرق من شريعة وفلسفة وآداب ورياضيات وكان النحو من بين تلك العلوم التي انتقلت اليهم من المشرق العربي • وقد بدأ النحو في الاندلس كما بدأ في المشرق ، عبارة عن قطعة مختارة فيها لفظ غريب يشرح ، ومشكلة نحوية توضح على النحو الذي نراه في (أمالي القالي) و (الكامل للمبرد) ثم ألفوا نحوا في مسائل جزئية كما فعل أبو علي القالي نفسه في (فعلت وأفعلت) و (والمقصود والممدود) وكما فعل ابن القوطية في كتابه (الافعال) فلما انتقل الى الاندلسيين كتابا السكائي وسيبويه ، ألف الاندلسيون في النحو من حيث هوكل يشمل جميع الابواب (٥) وقد عرف الاندلسيون نحو الكوفة قبل أن يعرفوا نحو البصرة ، حيث وصل اليهم كتاب السكائي قبل أن يصل اليهم كتاب سيبويه •

أول نحاة الاندلس :

بدأ النحو في الاندلس على يد جودى بن عثمان النحوى المغربى المورورى العيسى الطليطلي •

درس العربية ودرسها وهو أول من أدب بها أولاد الأمراء في الاندلس (٦) وقد قام برحلات الى المشرق تلقى فيها علوم العربية فالتقى بالسكائي وأخذ عنه كتابه الذي نقله الى بلاد المغرب ، ومنها الى بلاد الاندلس ، فكان بذلك أول من أدخل كتاب السكائي الى تلك البلاد (٧) كما أنه التقى في رحلته هذه بالفراء وأبى جعفر الرؤاسي والرياشي وأخذ عنهم العربية ، وتصدر لتدريس العربية في قرطبة (٨) وقد ألف كتابا في النحو (٩) •

وقد نال كتاب الكسائي — بعد دخوله الاندلس والمغرب — اهتمام كثير من العلماء الاندلسيين ، فقامت عليه الشروح واكتسب شهرة فائقة ، ومن أهم الشروح التي دارت حوله :

١ — شرح كتاب الكسائي لأبى الحسن مفرج بن مالك النحوى المعروف بالبغل (١٠) •

٢ — شرح كتاب الكسائي لعبد الله بن المنذر بن عبد الله بن سالم الأندلسى القرطبى النحوى الملقب بدريود (١١) •

٣ — شرح كتاب الكسائي للجرفى ، قال القطفى : الجرفى — نحوى مشهور بالاندلس وله شرح على كتاب الكسائي فى النحو (١٢) •

وجاء فى تاريخ الفكر الأندلسى : « كان أذيع كتب النحو على أيام ابن حزم تفسير الجرفى لكتاب الكسائي » (١٣) •

وهكذا ظل النحو فى الاندلس كوفى النزعة حتى أواخر القرن الثالث الهجرى عندما جاء الافشينقى الى الاندلس حاملا معه كتاب سيبويه ، ولايعنى بهذا أن كتاب سيبويه لم يكن موجودا قبل رجوع الافشينقى إليها ، وانما المقصود أنه لم يشتهر الا بعد وصوله لأن حمدون النحوى المتوفى فى أوائل القرن الثالث الهجرى كان يحفظ كتاب سيبويه ولم يسبق له الخروج من الاندلس (١٤) • وهو أقدم من حفظ كتاب سيبويه من المغاربة ، قال السيوطى : كان يحفظ كتاب سيبويه ، وله كتب فى النحو ، وأوضاع فى اللغة وكان فى العربية والغريب والنحو الغاية التى لابعدها (١٥) •

وهكذا أقبل الاندلسيون والمغاربة على دراسة كتاب سيبويه والعناية به مع ميلهم للمذهب الكوفى ، فقد التزم أبو حيان — وهو بربرى الأصل — ألا يقرئ أحدا النحو الا فى كتاب سيبويه أو التسهيل أو مصنفاته ، وكان أبو حيان يعظم ابن تيمية ، ثم وقع بينه وبينه فى مسألة نقل فيها أبو حيان شيئا عن سيبويه فقال ابن تيمية — وسيبويه كان نبى النحو — لقد أخطأ سيبويه فى ثلاثين موضعا من كتابه فأعرض عنه ورماه فى تفسيره (النهر) بكل سوء (١٦) •

واذا كان الكسائي — وهو رأس المدرسة الكوفية — قد قرأ كتاب سيوييه سرا على الأخفش كما نص على ذلك السيوطي في البغية حين نقل عن الأخفش : « قرأ على الكسائي كتاب سيوييه سرا » (١٧) وقد مات الفراء وكتاب سيوييه تحت رأسه « وكان الفراء زائد العصبية على سيوييه وكتابه تحت رأسه » (١٨) •

إذا كانت تلك حال هذين الرجلين وهما من هما ؟ عصبية لدرستهما ومخالفة شديدة لذهب سيوييه حتى في بعض المصطلحات النحوية ، فلا عجب ولا غرابة أن نرى الاندلسيين والمغاربة الذين عرفوا كتب نحاة الكوفة مثل كتاب الكسائي نراهم يعرفون كتاب سيوييه ، ويولونه عنايتهم واهتمامهم ، فيعكفون عليه قراءة ودرسا وحفظا وشرحا ، فمثلا ابن أجروم محمد بن داود الصنهاجي صاحب المقدمة المسماة بالآجرومية (١٩) كان من الذين يدرسون كتاب سيوييه مع أنه كوفي النزعة ، فقد عبر بالخفض كما يعبر الكوفيون ، وقال : ان الأمر مجزوم ، وجعل كيفما جازمة والجزم بها مذهب الكوفيين •

من ذلك يتضح أن نحاة الاندلس والمغرب قد ارتضوا المذهب الكوفي ومالوا اليه ، لأنه الشائع المشهور عندهم ، هذا بجانب عنايتهم الفائقة واهتمامهم البالغ بكتاب سيوييه حيث جدوا وتحملوا المشاق والاضطرار في الارتحال الى المشرق للحصول عليه ، ملكا لهم أو حفظا في صدورهم أو تلقيا له على أحد الاساتذة هناك •

أشهر من حفظ كتاب سيوييه من الاندلسيين والمغاربة :

١ — أبو عبد الله محمد بن اسماعيل المعروف بحمدون النحوي ويلقب بالنعجة ، كان يحفظ كتاب سيوييه ، ومات بعد المائتين (٢٠) •

٢ — محمد بن موسى بن هاشم بن يزيد المعروف بالافشينقي القرطبي مولى المنذر ، رحل الى المشرق ولقى بمصر أبا جعفر الدينوري ، وأخذ عنه كتاب سيوييه رواية ، وانتسخه عنه أيضا ، وبالبصرة أخذ عن المازني ، وعاد الى الاندلس ومعه كتاب سيوييه ، وله كتب مؤلفة ، منها كتاب طبقات الكتاب ، وكتاب شواهد الحكم ، ويظن أنه أول

من أدخل كتاب سيبويه الى الاندلس ، وقد توفي في قرطبة في رجب
سنة ٣٠٧ هـ (٢١) .

٣ — خلف بن يوسف بن فرتون أبو القاسم بن الأبرش الأندلسي
الشنتريني النحوي ، قال السيوطي : قال في الريحانة : كان اماما في
العربية واللغة ، له حفظ من الفرائض ، يستظهر كتاب سيبويه وأدب
الكتاب ، والمقتضب والكامل ، مات في قرطبة سنة ٥٣٢ هـ (٢٢) .

٤ — ابن مطرف الأشبيلي محمد بن حجاج بن إبراهيم الحضرمي
أبو عبد الله وأبو بكر الوزير المعروف بابن مطرف الأشبيلي .

قرأ النحو على أبي علي الشلوبين ، وكان يحفظ كتاب سيبويه
وله تقييد على جمل الزجاجي مات سنة ٧٠٦ هـ (٢٣) .

أشهر شراح الكتاب من الأندلسيين والمغاربة :

١ — الأعلام الشنترمي يوسف بن سليمان بن عيسى النحوي المعروف
بالأعلام الشنترمي ، كان عالما بالعربية واللغة ومعاني الأشعار حافظا
لها مشهورا باتقانها ، رحل الى قرطبة ، وأخذ عن إبراهيم الأقبلي ،
وصارت اليه الرحلة في زمانه ، شرح شواهد سيبويه وشرحه مطبوع
في ذيل صفحات كتاب سيبويه طبعة بولاق (٢٤) . وشرح جمل
الزجاجي وشواهد وديوان زهير والحماسة . توفي بأشبيلية
سنة ٤٧٦ هـ .

٢ — ابن الطراوة : أبو الحسن سليمان بن محمد بن عبد الله
السبائي المالقي المعروف بابن الطراوة .

كان نحويا بارعا وأديبا ماهرا ، يقرض الشعر وينشئ الرسائل
وسمع على الأعلام كتاب سيبويه ، كان مبرزاً في علوم اللسان ألف
الترشيح في النحو والمقدمات على كتاب سيبويه ومقالة في الاسم
والسمى ، توفي بمالقه سنة ٥٢٨ هـ (٢٥) .

٣ — ابن الباذس : أبو الحسن علي بن أحمد ، ولد بغرناطة وشب

على حب الفضيلة والزهد في الدنيا ، وبرع في الشريعة والعربية
فأكبره لداته ، بذل همته في النحو فشرح أمهات الكتب مثل كتاب
سيبويه والاصول لابن السراج ، والمقتضب للمبرد والايضاح
للفارسي ، والجمال للزجاجي ، والكافي للنحاس ، توفي بغرناطة
سنة ٥٣٨ هـ (٢٦) .

٤ - ابن أبي الركب : محمد بن مسعود أبو بكر الخشني الاندلسي
الجبالي النحو ، أخذ النحو عن ابن أبي العافية ، وكان من أجل
أصحابه شرح كتاب سيبويه ، توفي سنة ٥٤٤ هـ (٢٧) .

٥ - ابن خروف : أبو الحسن علي بن محمد بن علي الحضرمي الاشبيلي،
ولد بأشبيلية وأخذ عن ابن طاهر ، ثم برز في العربية ، ومن مصنفاته
النحوية شرح كتاب سيبويه ، أهداه إلى صاحب المغرب فمنحه ألف
دينار وشرح الجمل للزجاجي ، توفي بأشبيلية سنة ٦١٠ هـ (٢٨) .

٦ - ابن الحاج : أبو العباس أحمد بن محمد ، قرأ على الشلوبين
وأمثاله ، مهر في علوم العربية وصنف فيها ، له في النحو أملاء على
كتاب سيبويه ومختصر لخصائص ابن جني ، وشرح الايضاح ، توفي
سنة ٦١٧ هـ (٢٩) .

٧ - أبو علي الشلوبين : عمر بن محمد بن عمر بن عبد الله الاشبيلي .
كان امام عصره في العربية بلا مدافع ، صنف تعليقا على كتاب سيبويه
وشرحين على الجزولية ، وكتاب التوطئة في النحو . توفي في العشر
الاخير من صفر سنة ٦٤٥ هـ (٣٠) .

٨ - الشلوبين الصغير: محمد بن علي بن محمد بن ابراهيم الانصاري
المالقي أبو عبد الله المعروف بالشلوبين الصغير .

أخذ العربية والقرارات عن عبد الله بن أبي صالح ولازم ابن
عصفور مدة اقامته بمالقة ، وأقرأ ببلده القرآن والعربية ، شرح
أبيات سيبويه شرحا مفيدا ، وكمل شرح شيخه ابن عصفور على
الجزولية ، توفي في حدود سنة ٦٦٠ هـ (٣١) .

٩ - ابن الضائع : أبو الحسن على بن محمد بن علي بن يوسف
الكتامي الأشبيلي .

بلغ الغاية في فن النحو ولازم الشلوطين ، وأخذ عنه كتاب
سيبويه بين قراءة وسماع ، وله مشكلات عجيبة أبداهها في كتاب سيبويه
قال العلامة السيوطي رحمه الله : وأما فهمه وتصرفه في كتاب سيبويه
فما أراه سبقه الى ذلك أحد أملى على إيضاح الفارسي ، ورد
اعتراضات ابن الطراوة على الفارسي واعتراضاته على سيبويه ، وله
شرح على الجمل الكبيرة للزجاجي ، وشرح على كتاب سيبويه ، جمع
فيه بين شرحي السيرافي وابن خروف مع الاختصار الحسن ، توفي
سنة ٦٨٠ هـ (٣٣٠) .

١٠ - محمد بن علي بن محمد بن أحمد بن الفخار الجذامي ، كان
علما بالعربية والقراءات والادب والحديث ، كثير العكوف على العلم
استوطن شريش ، وقرأ بها العربية والآداب على أبي الحسن علي بن
ابراهيم السكوني ، وأخذ بسبته عن أبي الحسن ابن أبي الربيع
وغيره ، ولما استوطن مالمقه سمع بها على أبي عمر بن حوط الله .
من مؤلفاته تفسير الفاتحة وشرح الرسالة ، وشرح مشكلات سيبويه ،
والرد على من نسب رفع الخبر بلا الى سيبويه ، وشرح قوانين
الجزولية .

توفي بمالقة سنة ٧٣٣ هـ (٣٣٣) .

١١ - أبو حيان الأندلسي « محمد بن يوسف بن علي بن يوسف
ابن حيان صاحب كتاب « البحر المحيط » في التفسير ، التزم ألا يقرئ
أحدا الا في كتاب سيبويه أو التسهيل أو مصنفاته ، ومن مصنفاته
كتاب الاسفار المخلص من شرح سيبويه للصغار والتجريد لأحكام
كتاب سيبويه (٣٤) توفي سنة ٨٧٤٥ هـ .

١٢ - أحمد بن محمد بن محمد بن علي الأصمعي الأندلسي
الشيخ شهاب الدين أبو العباس العناني النحوي .

عالم هاز أفنان الفنون الأدبية وفاضل ملك زمام العربية ،

لازم أبا حيان كثيرا ، واشتهر به وبرع في زمانه شرح كتاب سيبويه
والتسهيل لابن مالك •

مات في تاسع عشر المحرم سنة ٥٧٧٦هـ (٣٥)

وممن أهتم بكتاب سيبويه :

١ - ابن الأسلمي « عبد الله بن محمد بن عيسى بن وليد
الأندلسي النحوي ، قال السيوطي نقلا عن الصفدي : كان يختص
كتاب سيبويه في كل خمسة عشر يوما ، وكان من أهل العلم بالعربية
واللغة متحققا بهما ، وله كلام على أصول النحو (٣٦) » •

٢ - أبو مروان النحوي « عبد الملك بن سراج بن عبد الله بن
محمد بن سراج » برع في علم اللسان ، وارتقى ذروته واعتلى
درجته ، عكف على كتاب سيبويه ثمانية عشر عاما لا يعرف سواه •
مات يوم عرفة سنة ٤٨٩هـ •

وهكذا يظل كتاب سيبويه محط عناية نحاة المغرب والأندلس
منذ أن حمله اليهم تلاميذ سيبويه ، فدرسوه وشرحوه واستدركوا
عليه ، وانتقدوا بعض مسائله ودافعوا عنه •

والله الهادي الى سواء السبيل ،

د • فايز زكي محمد نياب

- (١) الفهرست ٧٦
- (٢) نشأة النحو ١٨
- (٣) الفهرست ٩٧
- (٤) نشأة النحو ٩٠ - ٩١ والفهرست ٩٦
- (٥) ظهر الاسلام لاحمد امين ٩١/٣
- (٦) البغية ٩٠/١
- (٧) نشأة النحو من ١٩٣ والبلغة ص ٤٩
- (٨) البغية ٩٠/١
- (٩) انباء الرواة ٢٧١/١ وطبقات النحويين واللفويين ٢٧٩
- (١٠) تاريخ علماء الاندلس لابن الفرغى ١٤٠/٢
- (١١) بغية الوعاة للسيوطى ٤٤/٢
- (١٢) انباء الرواة للقفطى ١٧٧/٢
- (١٣) تاريخ الفكر الاندلسى ١٨٥
- (١٤) طبقات اللفويين والنحويين ٢٥٦
- (١٥) البغية ٥٦/١
- (١٦) البغية ٢٨٢/١
- (١٧) المرجع السابق ٥٩٠/١
- (١٨) المرجع السابق ٣٣٢/٢
- (١٩) المرجع السابق ٢٣٨/١
- (٢٠) البغية ٥٦/١
- (٢١) تاريخ علماء الاندلس ٣١/٢ وطبقات النحويين ٣٠٥
- (٢٢) البغية ٥٥٧/١
- (٢٣) المرجع السابق ٧٤/١ - ٧٥
- (٢٤) بغية الوعاة ٣٥٦/٢
- (٢٥) نشأة النحو ١٧٨ والبغية ٦٠٢/١
- (٢٦) المرجع السابق ١٧٨
- (٢٧) البغية ٢٤٤/١
- (٢٨) نشأة النحو ١٨٠
- (٢٩) المرجع السابق
- (٣٠) بغية الوعاة ٢٢٤/٢
- (٣١) المرجع السابق ١٨٧/١
- (٣٢) بغية الوعاة ٢٠٤/٢ ونشأة النحو ٢٠٣
- (٣٣) المرجع السابق ١٨٧/١
- (٣٤) المرجع السابق ٢٨٠/١
- (٣٥) بغية الوعاة ٣٨٢/١
- (٣٦) المرجع السابق ٥٩/٢
- (٣٧) المرجع السابق ١١٠/٢

الفصحى ودياوى الفصوم
د/عبد المنعم عبد الله محمد
مدرس أصول اللغة بجامعة الأزهر
كلية اللغة العربية بالقاهرة

الفصحى ودعاوى الخصوم
د/عبد المنعم عبد الله محمد
مدرس أصول اللغة — جامعة الأزهر
كلية اللغة العربية بالقاهرة

للفصحى تاريخها المجيد ، ومستقبلها المشرق ، فإذا ما تقول عليها متقول ، أو حاول أن يقال منها كائد ، فلن يمسسها بسوء ، لأن الحق — تبارك وتعالى — وعد بحفظها ، فهي لغة القرآن الذى قال فى شأنه « انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون » (١) .

وقد هيا الله لهذه اللغة أسباب الخلود والبقاء ، فى داخلها ، حيث المرونة والطواعية ، وفى خارجها حيث قبض لها رجالا شغفوا بها ، وعملوا جاهدين على تنميتها ، والحفاظ عليها .

وقد أدت العربية مهمتها لسان دين ودولة ، على امتداد العصور ، ومع ذلك رमित بالجمود والعقم ، والتخلف والمعجز ، والتعقيد والصعوبة الى غير ذلك من الافتراءات .

وسنحاول فى هذا المقام تجلية الحقائق ، وتوضيح موقف العربية من هذه الدعاوى ، والأكاذيب ، وبيان أن المتشدين بها ، انما ينفخون فى رماد ، أو يخطون فى ماء ، فتاريخ الفصحى شاهد غدل على حيويتها ، ومواكبها للحضارة ، ومسيرتها لكل جديد .

لقد استطاعت العربية فى عصورها الزاهرة علميا أن تواتى العلماء بحاجاتهم من التعبير العلمى الصحيح ، ومكنتهم من أن يستخدموها فى خلق أسلوب علمى قويم ، تتوافر له الدقة ، والعمق ، والسلامة ، وها هي ذى مؤلفات ابن سينا ، وابن الهيثم ، والبيرونى ، والخوارزمى ، والرازى ، وغيرهم تشهد بما وفقوا فيه من تجلية

الحقائق العلمية النظرية والتجريبية ، في مختلف ضروب المعرفة ، مستعنيين بما ابتدعوا من مصطلحات ، ومواضع أصيلة بلسان عربي مبين (٢) ، فلم تقف العربية عاجزة يوما ، أو جامدة ، والأمثلة على ذلك موفورة ، والأدلة كثيرة ، واليك نموذجا منها :

الفصحى في العصر العباسي :

استطاعت الفصحى في العصر العباسي أن تلبي طلبه لاهجها ، في مختلف الميادين ، دون ما عجز أو اضطراب أو تقصير ، وذلك واضح فيما يلي :

(١) ميدان التأليف والتصنيف :

استطاعت العربية في هذا الميدان أن تثبت قدرتها ، وأن تبرهن على أصالتها وطواعيتها ، فحينما اكتشف الخليل بن أحمد أوزان الشعر العربي لم يجد صعوبة في تسميته تلك الأوزان ، فقد وضع لها أسماء لم تكن تخطر للشعراء على بال ، حيث أخذ مصطلحات الطويل ، والخفيف والبسيط ، والكامل ، من لغة الحياة العامة واستخدمها بدلالات جديدة .

وعندما ألف سيبويه في النحو العربي ، أفاد من مصطلحات الخليل ومعاصريه وظهرت في كتابه مصطلحات مثل : الاسم ، والفعل ، والحرف ، والهمس ، والجهر ، والشدة ، والرخاوة ، وكل هذه الكلمات مأخوذة عن مواد معروفة في لغة البادية ، ومن كلمات متداولة ، ولكن استخدامها بشكل محدد باعتبارها مصطلحات علمية ، هو ذلك الجديد الذي جعلها غير مفهومة عند البدويين وان كانت متداولة عند المثقفين (٣) ، وقد مرت هذه المصطلحات في تكوينها بمراحل عدة ، عدلت فيها ، وهذبت ، ونمت ، وتطورت ، ثم استقرت منذ القرن الثالث للهجرة ، وأصبحت مألوفة للنحاة على اختلافهم ، ولا يزال الدرس النحوي يعتمد عليها حتى اليوم (٤) .

وقد صالت العربية وجالت في تصنيف العلوم ، ولا سيما النقلية منها ، والأصل في هذه المصطلحات العلوم الشرعية وما استتبعه

الاسلام من نقله حضارية ، وحدثنا عنها ابن فارس في باب الأسباب
الاسلامية ثم استتبع ذلك علوم اللسان العربي ، الذي هو لسان
الملة ، وبه نزل القرآن (٥) •

وهذه العلوم النقلية احتاجت الى مصطلحات علمية ، لا يمكن
حصرها بحال واستطاعت العربية أن تلبي حاجتها ، وأن تكون طوع
أمرها في هذا الجانب وذلك بتطويع الدلالات ، وانتقالها من دائرة
الى دائرة ، لأدنى مناسبة بين المعنى القديم ، والمعنى الجديد فالعربية
تتميز عن سائر اللغات بما تحويه من ثروة لفظية ضخمة ، ومرادفات
للكلمة الواحدة ، الأمر الذي يمكنها من إبراز المعاني بصورة واضحة ،
بالإضافة الى دقة التعبير (٦) • وهكذا تمكنت العربية في هذا الميدان ،
وانسابت على لسان كل مصنف ومؤلف ، على اختلاف العلوم المؤلفة
في هذا العصر ، وتنوعها •

(ب) ميدان النقل والترجمة :

استطاعت العربية في العصر العباسي أن تتقل كثيرا من العلوم
العقلية الى العربية ، ولم تجد أدنى صعوبة في ذلك ، فهي جديرة
بتلبية حاجات مجتمعيها • ولقد بعث أبو جعفر المنصور الى ملك
الروم يسأله أن يبعث اليه بكتاب أو قليدس ، وبعض كتب الطبيعيات،
فقرأها المسلمون واطلموا على ما فيها ، وازدادوا حرصا على الظفر
بما بقى منها ، وجاء المأمون ، وكانت له في العلم رغبة ، بما كان
يحتله ، فانبعث لهذه العلوم حرصا ، وأوفد الرسل على ملوك الروم ،
في استخراج علوم اليونانيين ، وانتساخها بالخط العربي ، وبعث
الترجمين لذلك ، فأوعى منه ، واستوعب وعكف عليه النظار من أهل
الاسلام ، وحققوا في فنونها ، وأنتهت الى الغاية أنظارهم فيها ،
وأربوا على من تقدمهم في هذه العلوم ، وكان من أكابرهم في الملة
أبو نصر الفارابي ، وأبو علي بن سينا بالمشرق ، والقاضي أبو الوليد
ابن رشيد ، والوزير أبوبكر بن الصائغ بالاندلس ، الى آخرين
بلغوا الغاية في هذه العلوم ، واختص هؤلاء بالشهرة والذكر (٧) •

وقد استعانت العربية في هذا الميدان الرحب بمرونتها ،

وطواعيتها ، واعتمدت اعتمادا كبيرا على تنوع ألفاظها ، وكثرتها من جانب ، واقتباس الألفاظ الأعجمية ، وتعريبها من جانب آخر (٨) ، وبهذه اللغة المرنة السهلة الميسورة عرفت الأمة العربية في محيطها الواسع طب أبقراط ، وفلك بطليموس ، وهندسة أوكليدس ، وفلسفة أرسطو ، وسائر علوم أوروبا والاسكندرية ، ومعارف الهند والفرس ، والسرمان والقطب ، ولولا أن اللغة العربية نقلت بلسانها تلك الذخائر على أقلام الاعلام في بيت الحكمة ، ودار العلوم ، وغيرها من معاهد الترجمة والدرس ، لتأخرت المدنية الغربية قرونا (٩) ولا غرابة في ذلك فها هو ذا صارطون مؤرخ العلم في العصر الحديث ، يقرر أنه كان لابد من ظهور الخوارزمي ، والصيرفي وابن الهيثم ، والرازي ، وجابر ، وابن سينا ، والبيروني ، حتى يتسنى ظهور جاليلو ، وكبلر ، وكوبرنيك ، ونيوتن ومالتن ومن اليهم (١٠) .

(ج) ميدان المصطلح العلمي :

تمكنت العربية من تصنيف العلوم النقلية والشرعية ، كما استطاعت أن تنقل العلوم العقلية ، دون ما صعوبة ، أو تقصير ، والتراث العربي حافل بالمصطلحات العلمية ، تلك التي لم تنشأ دفعة واحدة ، بل نمت على مر الزمن حيث بذرت بذورها في القرن الأول الهجري ، ومنه ظهرت مصطلحات في الفقه والتشريع ، والتفسير والحديث ، والفرق ، وعلم الكلام ، وتلتها في القرن الثاني مصطلحات في الأدب ، واللغة ، وفي اتاريخ ، والسياسة ، والأخلاق ، والاجتماع ، وفي الطب ، والكيمياء ، والفلك ، والهندسة ، وفي القرن الثالث استتمت العلوم الاسلامية لغتها ، وانتشرت هذه اللغة في العالم الاسلامي بأسره ، فرددت في قرطبة والقيروان ، كما رددت في الفسطاط ودمشق ، وأخذ بها في البصرة والكوفة ، والرى وأصبهان . وفي القرن الرابع الهجري أصبحنا أمام علم اسلامي له مصطلحاته التي سجلت في مفردات ، ومعاجم ، مثل : كتاب الحروف للفارابي ، مفاتيح العلوم للخوارزمي (١١) ، الى غير ذلك من المعاجم التي ظهرت تباعا في هذا المضمار .

ولو تأملنا بعض المؤلفات التي تعالج المصطلحات العلمية ، في

هذا العصر ، مثل كتاب الخوارزمي — مفاتيح العلوم — مثلا : لوجدناه موسوعة ثقافية ممتازة ، لا يستغنى عنه باحث في أى ميدان ، وحسبه أن يجد فيه طلبته كل من : الفقيه ، والمتكلم ، والنحوى ، والكاتب والشاعر ، والعروضى ، والاخبارى ، والفيلسوف ، والمنطقى ، والطبيب ، والرياضى والمهندس ، والموسيقى ، والصانع ، والكيميائى (١٢) •

وقد استوعب فيه صاحبه كثيرا من مصطلحات العلوم ، فجعله مقالتين : احدهما — لعلوم الشريعة ، وما يقترن بها من العلوم العربية ، والثانية — لعلوم العجم من اليونانيين وغيرهم من الأمم (١٣)

وهكذا وجد هذا اللون من ألوان المصطلح العلمى فى تراثنا ، جمع فى معجم متخصص ، وقد عرفت العرب المعاجم المتخصصة منذ زمن طويل ، ورتبوا بعضها ترتيبا موضوعيا ، يستوعبون فيها طائفة من العلوم ، ومفاتيح العلوم للخوارزمى ، وتعريفات الجرجانى من هذا القبيل (١٤) •

وقد استعان العلماء العرب على وضع هذه المصطلحات بوسيلتين هامتين : أولاهما — النقل : وهو منهج مألوف فى اللغات جميعها ، فتنقل الكلمة من مدلولها الأصيل الى مدلول جديد له به صلة ، ويستقر فيه بحيث تصبح حقيقة اصطلاحية ، وقد ينسى المدلول القديم ، ويحل محله المدلول الجديد ، والأمثلة كثيرة وموفرة منها : (الصلاة ، التمييز ، الصرف • الخ) وثانيهما — الوضع : ويراد به خلق لفظ جديد ، لأداء معنى خاص ، بالنحت ، أو التركيب والجمع ، وأوضح صوره الاشتقاق ، ولا ريب فى أن العربية لغة اشتقاقية ، يمكن أن يؤخذ منها من مادة واحدة عدة ألفاظ لدلالات مختلفة ، كالفاعلية ، والمفعولية ، والصفة المشبهة ، وصيغة المبالغة واسم الزمان ، واسم المكان ، واسم الآلة ، والمصدر الصناعى ، واستطاعت الصيغة الأخيرة أن تسعنا فى مواقف متعددة ، وبخاصة فيما يتعلق بالدلالة على المذاهب والنظريات (١٥) •

وهكذا استطاعت العربية فى هذه الفترة الزمنية المتقدمة أن

تستوعب ، وتبتكر ، وتضع هذا الكم الهائل من المصطلحات العلمية المتنوعة في شتى ميادين العلم والمعرفة .

وقد يكون هنالك عدة أسباب وراء تلك النهضة ، من أهمها الظروف السياسية التي كانت محيطة بتلك اللغة ، فقد كان الخلفاء حريصين على تنميتها ، وتنقيتها ، وانتشارها في كل مكان هل فيه كتاب الله .

وقد أثبت كثير من المستشرقين المنصفين مزايا العربية وتفوقها وهاهوا جورج صارطون يقرر أن خزائن المفردات في اللغة العربية غنية جدا ، ويمكن لها أن تزداد بلا نهاية ، ذلك لأن الاستقلاق المتشاك والأنيق يسهل إيجاد صيغ جديدة من الجذور القديمة ، بحسب ما يحتاج اليه كل انسان على نظام معين (١٦) .

كما يشير بعضهم الى وجوب التمسك بهذه اللغة فيقول : وعلى العرب أن يمسكوا بلغتهم ، تلك الاداة الخالصة من كل شائبة ، والتي نقلت الانتاج الفكرى العالمى من غير محاولة نقصة أو خفضة (١٧) ، وعلى الرغم من كل هذا وجدنا للعربية خصوما وأعداء ، يحاولون - دائما - التقليل من شأنها كما سيتبين لنا فيما يأتى :

أولا - الفحصى ودعاوى الخصوم :

تبين لنا - فيما سبق - نشاط الفحصى ، وحيويتها ، في كل المجالات العلمية ، فما تراخت أو انكمشت ، ولكنها صالت وجالت في كل ميدان بفضل رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه ، صانوها ، وحموها ، ووقفوا وراءها رافعين لواءها في كل مكان ، غير أن الأمر لم يستمر على هذا الحال واللغة - كما هو معروف - مرتبطة بمجتمعها ، وموصولة بأسبابه ، رقيا وانحطاطا ، وقد تعرض المجتمع العربى والاسلامى لضربات قاسية ، نالت من نظمه ، وأوضاعه وكان للعربية من هذه الضربات نصيب موفور حيث رميت بالجمود والعجز والصعوبة الى غير ذلك مما سنوضحه ونجليه ، ونتبين وجه الحق فيه :

(١) العربية لغة جامدة :

من الدعاوى التي راجت على ألسنة خصوم العربية وصفها بالجمود واللغة العربية بريئة من هذا الوصف ، فقد امتلكت من عوامل النمو والتوليد ما لا يخفى على أحد ، وإذا كانت العربية تعثرت بعض الشيء ، فلا يعنى هذا خلا في صلبها ، أو وهسا في كيانها ، وإنما هي ظروف تهيأت في وقت واحد فأبعدتها عن بعض المجالات ، وحاولت عزلها عن ميدان العلوم الحديثة ، فنجم عن ذلك ما يمكن أن نطلق عليه أزمة الفصحى ، وهي كما ترى أزمة مفتعلة ، لا دخل لطبيعة العربية وكيانها فيها ، ففي العصر العباسى — مثلا — وفي ميدان علم الطب استطاعت العربية أن تثبت وجودها لأن كثيرا من رجال هذا العلم درسوا اللغة العربية (١٨) ، الا أن علم الطب تجمدت دراسته بعد ذلك في الشرق ، وتناولوه الغربيون ، وقطعوا فيه أشواطا بعيدة فأصبحت مصطلحاته العربية التي وضعت في العصر العباسى غير كافية لما جد فيه ، ولم تجد العربية بعد ذلك اليد الرحيمة التي تعمل على ربط حاضرها بماضيها ، اللهم الا في بداية القرن التاسع عشر ، حيث أخذت العربية دورها في مدارس العلوم العسكرية والهندسية ، والطبية في عهد محمد على ، وظهرت بعض المعاجم المتخصصة في ميدان المصطلحات الطبية والرياضية (١٩) وألفاظ الحضارة والفنون .

وهكذا وقفت العربية في ميدان العلوم الحديثة وأدت مهمتها على خير وجه حينما زج بها في هذا المجال زمن العباسيين ، وفي عهد محمد على، أما حينما عزلت ، واستبعدت عن مجال تلك العلوم فكان من الطبيعي أن تتكش مصطلحاتها ، وتتقلص مفرداتها ، في ذلك الوقت ، فاهمالها وتحميل غيرها الاعباء التي يجب أن تحملها يقضى على قوة التوليد فيها (٢٠) وليس هذا مقصورا على العربية فقط ، بل هو أمر عام في جميع اللغات فاستخدام اللغة في كل مجالات الحياة ، يجعلها في نمو مطرد ، وحركة دائبة .

وعلى هذا يمكننا أن نقول ان العربية ليست بجامدة ، وما كان لهؤلاء الخصوم أن يصفوها بذلك ، ودليلنا على هذا أن هذه اللغة

حينما نزلت ميدان العلوم الحديثة حققت في هذا الميدان نجاحا كبيرا وقد أشار بعض الباحثين (٢١) الى هذا النجاح فقرران العلوم قد تعربت مصطلحاتها ، والمدرسين المتخصصين قد عادوا من البعثات في أوروبا — عهد محمد علي — وأصبحوا يدرسون اللغة العربية على نحو مباشر ، واعتمد الطلاب على كتب مطبوعة باللغة العربية في العلوم المختلفة •

٢ — العربية عاجزة عن تدريس العلوم الحديثة :

نادى خصوم العربية وأعداؤها باحلال الانجليزية محل العربية في تدريس العلوم الحديثة ، وحجتهم في ذلك عجز العربية عن القيام بهذه المهمة

وقد بدأت هذه الدعوى مع الاحتلال الاجنبى ، وسياسته التعليمية ، التي عملت على ترسيخ هذه الفكرة ، ثم ما لبثت هذه الفكرة أن تجاوزت مجالها المحدود معلنة أن تخلفنا العلمى ، والقومى والحضارى في عصور الانحطاط انما يرجع الى تشبثنا بلغة بدوية من أحافير عصر الناقة لا تصلح لغير حذاء الابل ، والوقوف على الاطلال (٢١) ، ولذا يجب علينا أن نتخلى عنها ، ونتمسك بأهداب لغة حية أخرى، بعضهم يراها العامية المتحررة من كل قيد ، والبعض الآخر يراها الانجليزية •

ويقرر بعض الباحثين المحدثين (٢٢) عجز العربية في ميدان تدريس العلوم الحديثة فيقول : « ان الأمر الذى يشك في صوابه هو التصميم على أن تكون الفصحى العالمية لغة جميع العلوم ، معللا ذلك بقوله : فاللغة العربية لغة معربة اعرابا دقيقا ، ثم هى اشتقاقية ، وكلا الأمرين يحول بينها وبين أن تكون لغة العلوم الحديثة كلها ، وان كان ذلك مستطاعا بعد جهد عنيف •

لا ريب في أن التناقص واضح فيما قرره الباحث ، فهو يرى أنه من المستحيل استخدام الفصحى لغة للعلوم ، ثم يرى أمكان ذلك بعد جهد عنيف ، والاستحالة لديه مبنية ، على أمرين اختصت بهما

العربية ، وهما : كونها معربة ، واشتقاقية ، فحين أن كونها اشتقاقية
يعنى أنها مرنة وطبعة ، وهذا أدعى لصلاحيتها •

لقد أثبتت العربية أنها لغة العلم في الماضي والحاضر ، في الماضي
يوم أن لم تكن له لغة سواها ، وما هي ذى تؤدى اليوم الرسالة
نفسها ، وإن بدا فيها قصور ما ، فذلك عيب الناطقين بها ، ولا تسأل
هي عنه في شيء ، وتعريب التعليم الجامعي من القضايا المثارة —
الآن — ويكفى أن نشير الى جامعة الكويت ، فقد أفادت من تجربة
الجامعات العربية ودرست العلوم الانسانية كلها بلسان عربى
مبين (٢٣) ، كما أخذت جامعة دمشق نفسها منذ عهد بعيد بتدريس
الطب باللغة العربية (٢٤) ولا ريب في أن الأمل كبير وقريب النال
في اتخاذ العربية لغة لتصنيف وتدريس العلوم الحديثة بجامعاتنا
أسوة بإنشائنا العرب من جانب ولنزول هذه الظنون ، ونمحو تلك
الأوهام التى حاقت بالأذهان مقللة من شأن الفصحى ، فالعربية لم
تقصر عن اللحاق بركب العلم ، وإنما قصر أبنائها (٢٥) •

وهكذا تبين لنا مدى تطاول خصوم العربية عليها ، وحقدهم
الدفين أزاء استخدامها أداة لتدريس العلوم الحديثة ، أما عن
الفرية الأخرى التى تنسب تأخرنا العلمى والحضارى الى تشبثنا
هذه اللغة ، فالعربية من هذه الدعوى بريئة ، لأنها ليست القوة المفكرة
التي تنشئ وتبدع ، ولكنها آلة التفكير وأداته فقط ، فإذا عدم هذا
التفكير ، فلا ينتظر منها أن تعبر عن شيء لا وجود له (٢٦) •

(٣) العربية عاجزة عن مواجهة المصطلح العلمى :

لا ريب أن الحقائق العلمية تبطل هذه الدعوى ، وتظهر مدى
كذبها ففي عهد الخليفة المأمون تقاطر المترجمون على بيت الحكمة في
بغداد ينقلون الذخائر العلمية التى تركها الاغريق ، والفرس ،
والهنود ، والسريان والقبط ، وغيرهم الى اللغة العربية ... ووسعت
العربية مصطلحات التشريح والهندسة والفلك والطب والرياضيات
وما اليها ... ولا شك أن القارىء لمؤلفات ابن سينا ، وابن الهيثم ،
والبيرونى ، وجابر ، والخوارزمى ، والرازى وغيرهم يمتلكه الاعجاب
والاكبار بأسلوبهم العلمى الأخاذ ، ولغتهم العربية السليمة التى

كتبوا بها في الفلك والرياضيات والضوء ، والهندسة ، والجبر ، والطب ، والكيمياء ، لقد طوعوا العربية لمصطلحات هذه العلوم الطبيعية المختلفة (٢٧) وكانت العربية طوع ارادتهم ومن ثم برزت العربية في هذا العصر لغة للعلم فقد زخرت بألاف المقابلات والمصطلحات والمأثورات في مختلف فروع العلم ، التي تناولها العلماء العرب بالدراسة (٢٨) * ان المتأمل في التراث العربى يقف على كثير من المصطلحات العلمية والأدبية والفنية ، وما جاء منها في معاجم الموضوعات ، كالمخصص — مثلا — خير دليل على ذلك (٢٩) أضف الى هذا أن العربية اتسمت بالدقة وابرز الفروق الدقيقة بين المصطلحات العلمية ، ففي ميدان المصطلحات الطبيعية والجيولوجية نلمس الفروق بين الدرجات المتفاوتة من النور والظلمة ، والضحالة ، والملوحة ، والعذوبة ، والتفتت والتشقق وما الى ذلك (٣٠) ، فان دل هذا على شيء ، فانما يدل على مدى بطلان دعوى الفصوم .

وقد استطاع مجمع اللغة العربية بالقاهرة أن يعنى عناية فائقة بالمصطلحات العلمية ، حتى يفوت الفرصة على المرصنين ويخرس ألسنة المتشدين من أعداء العربية ، فأشار في ميدان المصطلحات الى أهمية استعراجها من الكتب العربية القديمة ، كما أوصى بتفضيل المصطلح العربى القديم على الجديد ، وظهرت عنايته بالمصطلحات الفنية فأشار الى جمعها من المصانع ، والمتاجر ، والأسواق ، والمزارع لوضعها في معجم بعد صياغتها ، وفق الأوزان العربية ، كما قسام معرض المصطلحات على الهيئات ، والمعاهد لاقرارها ، واستعمالها في التدريس (٣١) وعرضها على الوزارات ، والهيئات في البلاد العربية ، رغبة منه في توحيد المصطلح العلمى في كافة الأقطار العربية .

وها هو ذا مكتب تنسيق التعريب يقوم بدوره ، في هذا المجال ، وقد أخرج حتى الآن عددا من المجموعات التى تضم ألفوف المصطلحات (٣٢) أضف الى ذلك كثيرا من الجهود الفردية التى حاولت اثبات قدرة العربية في هذا المجال نذكر منها : معجم شرف للمصطلحات الطبية والعلمية ومعجم العلوف للحيوان ، ومعجم عيسى للنبات ، ومعجم الألفاظ الزراعية للأمير مصطفى الشهابى ، ثم معجم المصطلحات الفنية الذى يضم نحو من خمسة وثلاثين ألف

مصطلح فى العلوم الميكانيكية والهندسية ، والرياضية ، والطيران ، والبحرية وما إليها ، وهناك المعجم العسكرى الموحد الذى أشرفت على إصداره جامعة الدول العربية ويضم نحو ثمانين ألف مصطلح (٣٣)

وإذا كان أبواب العربية طوعوها اليوم للمصطلح العلمى ، فقد كانت مرنة مطواعة قبل ذلك ، ودليلنا على هذا تلك لأنفاظ والمصطلحات العلمية التى انتشرت فى كتاب الشفاء لابن سينا ، والحيوان للجاحظ ، والنبات للدينورى ، والمخصص لابن سيده ، والافادة والاعتبار للبغدادى ، والجامع لمفردات الأدوية والأغذية لابن البيطار ، وتذكرة أولى الأسباب ، والجامع للعجب العجائب للانطاكى ، وعجائب المخلوقات وغرائب الموجودات للقزوينى وحياة الحيوان الكبرى للدميرى (٣٤) الى غير ذلك من المصنفات التى زخرت بالمصطلح العلمى ، أضف الى هذا أن تلك المؤلفات صنفت بلسان عربى مبين ، ولم تقف عاجزة وقتذاك عن التعبير أو الوصف والتصوير ، لأن أبوابها قد ملكوا زمامها وضموها ، واستوعبوا أسرارها ، ووقفوا على قوى التوليد الكامنة فيها ، ومن هنا اتسع صدرها ورجبت بأفكارهم ونتاج عقولهم ، وأفرزت ذلك بأسلوب عربى سليم ، وهكذا أثبتت مواقف العربية فى القديم وفى الحديث كذب وحقد أعداء العربية وخصومها .

(٤) العربية لغة صعبة ومعقدة :

رفع خصوم العربية هذا الشعار ، لينفروا من دراستها ويبعدوا أبناءها عنها ، وهم فى هذا الزعم مضللون ، وليس أدل على ذلك من استخدامهم لتلك اللغة التى وصفوها بالصعوبة ، ووسموها بالتعقيد ، ولو كان الأمر كما يزعمون لما تمكنوا من امتلاك ناصيتها ، والتعبير بها فى كل مجال .

أنهم يريدون من هذا القول شيئاً آخر ، هو عزل العربية فى أضيق دائرة ممكنة تمهيداً للقضاء عليها ، هم يريدون صرف الغرب عن اللسان العربى وتوجيههم الى العامية ، أو الأجنبية ، وفى هذا تحقيق لأهدافهم ، وما ربهم ، لقد ادعوا أن الاعراب فى الفصحى

أمر معقد بعيد المنال ، والحق أن هذا الاعراب الذى يوصف بأنه معقد وصعب لا تتفرد به العربية الفصحى وحدها ، بل ان هناك لغات كثيرة لا تزال تحيا بيننا ، وفيها من ظواهر الاعراب المعقدة ، ما يفوق اعراب العربية بكثير ، كالألمانية مثلا الى درجة أن كل كتاب فى تعلم قواعد الألمانية ، تبدأ صفحاته الأولى بهذه العبارة : « احفظ مع كل اسم أداة تعريفه . وصيغة جمعه لأنه ليست هناك قاعدة لذلك » (٣٥) •

لاريب فى أن العربية ليست هى الوحيدة التى اتسمت قواعدها بالدقة ، هذه الدقة التى عبروا عنها بالتعقيد والصعوبة ، وبدعوا يعملون معاولهم محاولين النيل من هذه اللغة بسبب ذلك ، فنادوا بالاصلاح ، والتطوير ، والتجديد ، ولو تأملت بعض محاولاتهم لوجدتها تعمل جاهدة على مسح الفصحى وتغيير معالمها ، وليس لذلك من سبب الا الرغبة فى صرف المسلمين عن منبع دينهم وعماد شريعتهم ، ودستور حياتهم ، وهو القرآن الكريم (٣٦) ويجدر الاشارة هنا الى الفرق بين الرغبة فى الاصلاح والرغبة فى الهدم ، فالأولى تنبثق عن نوايا مخلصه هدفه ، تريد رقيسا لهذه اللغة وسموها لها ، أما الاخرى فهى تنطلق من حقد دفين ، على العربية ومكانتها •

وقد كانت هناك دعوات قديمة صادقة للاصلاح والتيسير فى مجال النحو والبعد به عن غلو النحاة وفلسفتهم نرى الدعوة الى اصلاحه قديمة ، تمثلت فيما نقد به أبوعلی الفارسى سنة ٣٧٧ هـ أبا الحسن الرمانى سنة ٣٧٤ هـ بقوله : ان كان النحو ما يقوله أبوالحسن الرمانى فليس معنا منه شيء ، وان كان مايقوله فليس معه منه شيء (٣٧) فهذه دعوة هادئة للتيسير والتحلل من الامور الفلسفية التى لاتنفيد النحو وقواعده بقدر ماتصيبه بالاضرار ، وقد تعالت صيحات تنادى بالغاء الاعراب والتحلل من كثير من القواعد الى غيرذلك من الامور التى ماكان لأربابها أن يرددوها ، فليست العربية بدعا بين اللغات ، فى صعوبة القواعد كما أن هذه الصعوبة المزعومة لم تحل بينهم وبين استخدامهم لهذه اللغة ، وهذا من أقوى الادلة على المبالغة والمغالاة فيما يزعمون •

وهكذا تعددت دعاوى الخصوم، وتضافرت كلها محاولة القضاء على لغة القرآن ، فقد كانت هذه الدعاوى بمثابة الحيثيات في الحكم على العربية بالاعدام ، ومن ثم شرعوا في القضاء عليها ، وهذا ما سنحاول اللقاء الضوء عليه فيما يلي :

ثانياً : الفصحى ومحاولات القضاء عليها :

تبين لنا — فيما سبق — مدى بطلان دعاوى خصوم العربية وهجومهم عليها ، ولم يقتصر الأمر على مجرد الهجوم ، بل تجاوز العداء لهذه اللغة الشريفة حدوده ، وبلغ ذروته ، حينما نادى أذنان المستعمرين بالدعوة الى العامية ، واحلالها محل الفصحى تارة ، واحلال الحرف اللاتيني محل الحرف العربي تارة أخرى على النحو التالي :

١ — الدعوة الى العامية :

لقد نادى المستعمرون وأتباعهم باحلال العامية محل الفصحى وذلك لتفريق الكلمة ، وتشقيق الوحدة ، لتصبح الأمة العربية مسخاً شائهاً بين الأمم ، وخلقاً غريباً بين القوميات ، لاهو عربى ولا هو عجمى (٣٨) ومن أقدم الدعاة الى العامية « ولهم سبيتا » وليم ولكوكس ، كارل فولرس ، وصور، كما ظهر في لبنان الخورى مارون غصن ، وأنيس فريحة ، وسعيد عقل (٣٩) .

وقد بنت تلك الطائفة دعواها على أسس منها :

١ — حيوية العامية وتجدها ، وتخلصها من ربة القيود النحوية ولو تأملنا في هذا الأساس لتبين لنا مدى وهنه وضعفه ، وجهله بطبيعة العامية فحيوية العامية محدودة المجال بكل قطر، ان لم يكن بحدود كل منطقة من القطر الواحد ، محدودة الطاقة (٤٠) بنطاق البيت والشارع ولا تبرح هذا الى القضايا العلمية ، والآداب الراقية . ولو تأمل هؤلاء الحيوية والتطور والتجدد الذى لفت أنظارهم في العامية لوجدوه وبالا عليها ، لأننا لو كتبنا بها اليوم فسيكون من العسير فهمها على الاجيال القادمة ، نتيجة للتطور المستمر

في مفرداتها : وأساليبيها ، فضلا عن أن هذه اللغة ليس لها طريقة ثابتة لرسم حروفها (٤١) •

أما عن تخلصها من ربة القيود النحوية ، فهذا مما وسما بالانحطاط ، فالترام الاعراب لا يعد قيذا بقدر ماهو وسيلة من وسائل البيان ، وخاصة من أبين خصائص العربية . وقد أفصح عن ذلك بعض المحدثين (٤٢) مستدلا بالواقع اللغوي الآن للشعوب العربية ، فقد حضر مؤتمر علميا جمع بين علماء من أطراف الاقطار العربية من مراكش الى بغداد، فكيف كانوا يتفاهمون؟ يقول الباحث (٤٣) كنا اذا تكلم أحدنا بلهجة المحلية لم يفهم عنه صاحبه مايريد ، فاذا التزمنا الاعراب ، وتكلمنا باللغة العربية لا أقول الفصيحة — ولكن أكتفى بأن أقول الصحيحة المصرية تفاهمنا وتوسعنا في المناقشة •

هذا دليل عملي من واقع الاستخدام اللغوي ، ولا يخفى أن العربية ليست وحدها هي اللغة المعربة ، بل تشاركها في ذلك الالمانية ، والروسية ، والحبشية (٤٤) • ومن هنا ندرك أن تحرر العامية من الاعراب وبإل عليها ، لامية لها •

٢ — انقسام اللاتينية الى ايطالية وفرنسية وأسبانية ورومانية دليل على حتمية تمزق العربية الى لغة تونسية ، ومصرية ، وعراقية (٤٥) ولو تأملنا هذا الدليل لتبين لنا أنه لا يعتد به جملة وتفصيلا فالقياس فيه خاطيء ولا يمكن بحال أن نقيس العربية على اللاتينية لأمر :

أ — للعربية ظرف لم يتوفر لأية لغة من لغات العالم ، ذلك أنها ارتبطت بالقرآن الكريم منذ أربعة عشر قرنا ، ودون بها التراث العربي الضخم ، الذي كان محوره هو القرآن الكريم في كثير من مظاهره ، ولولا ذلك لأمست العربية لغة أثرية كاللاتينية أو السنسكريتية (٤٦) وكيف ذلك؟ والقرآن محفوظ ، وأمه العربية موفورة ، ومن ثم قلن يكتب لهذه اللغة الفناء (٤٧)

ب — الموازنات تتم بين أشياء لها وجودها وكيانها ، وعلى هذا فالموازنة بين اللغة العربية ، واللغة اللاتينية من الناحية العلمية

غير صحيحة ، لأنها موازنة بين لغتية عاملة ، لاتزال تسيطر ،
ولغة ميتة انتهت وجودها الفعلي منذ أربعمئة عام أوتريد (٤٧)

ج - هناك أمر يجب أن يفتن اليه هؤلاء ، وهو أن العامية لهجة
متولدة عن الفصحى ، وأن الفصحى هي اللغة المشتركة بين
العرب جميعا ، وهي القوة القادرة على المحافظة على بقاء
المستوى البياني بين القرآن ، وبين اللغة العربية ، وأن أخطر
الاطار أن يمس هذا المستوى أو تجرى محاولة الانتقاص
منه ، كما لا يخفى أن العامية مرحلية ، والفصحى هي الامتداد
الطبيعي للفكر الاسلامي والثقافة العربية (٤٨) •

د - للفصحى سماتها وخصائصها التي لم تتوفر لللاتينية أو لغيرها
من اللغات فقد'متازت بالاستتقاق والتصرف والاعراب (٤٩)
فصارت بذلك أوسع اللغات مدى ، وأغزرها مادة ، لسكرة
أبنيتها ، وتعدد صيغها ، ومرونتها على الاستتقاق، وانفساحها
من ذلك الى ما يستغرق اللغات بجملتها (٥٠) •

هـ - العربية موفورة المادة ، ومعجمها خير دليل على ذلك ، فالعربية
أضخم اللغات ثروة ، وأصواتا ، ومقاطع ، وحروفا ، وتعبيرات
كما أن جميع مشتقاتها تقبل التصريف ، الا ماندر ، وهي من
الفنى بحيث تتألف من ثمانين ألف مادة ، والمستعمل منها عشرة
آلاف فقط ، والمهجور منها سبعون ألفا ، كما تمتاز بضروب
من النمو، منها الاستتقاق والمجاز، والاستعارة ، والكتابة ،
وللفعل العربي صيغ تبلغ الاثنى عشرة صيغة ، كل منها تفتص
بمعنى مختلف (٥١) وهكذا يبين لنا بما لا يدع مجالا للشك
أن قياس العربية على اللاتينية خاطيء ومابنى عليه بالضرورة
خاطيء ، ومن ثم لم تتقدم الدعوة الى العامية الى الامام
خطوة بل انحسرت وانكسرت ، وخفت ضوءها ، بعد أن أثبتت
فشلها ، وخيبت آمال من روجوا لها ورجحت بطريق غير مباشر
كفة الفصحى على العامية ، وأوضحت نظريا وعمليا حقيقة
كل منهما (٥٢) •

٢ - الدعوة الى احوال الحرف اللاتيني محل الحرف العربى :

لم يال أعداء العربية وخصوصها جهدا في محاولة القضاء عليها ،
أوالنيل منها يوما ، ومن ثم تعالت صيحاتهم بابرار مسالبتها في جانب
الكتابة ، مقرررين صعوبة الخط فيها من جانب ، وارهاقه بالحركات
المنفصلة من جانب آخر ، ولم يجدوا لهذه الصعوبة - في زعمهم -
حلا الا القضاء على هذا الحرف العربى المتختم - في زعمهم -
بحركاته والمعقد في رسمه ، الا احوال الحرف اللاتينى محله .

وقد أثارت هذه الشكوى ولهم سببتا سنة ١٨٨٠ م في كتابه
« قواعد اللغة العربية العامية في مصر » واقترح لحلها استبدال
الحروف اللاتينية بالحروف العربية ، وقام بوضع طريقة للكتابة
بالحروف اللاتينية ، وطبقها في كتابة النصوص العامية (٥٣) ، ولم
يكن سببتا وحيدا في الميدان ، فبعد أن فتح هذا الباب دخل منه كثير
من الاجانب وغيرهم من ارباب العربية الذين اتبعوهم ، وما أدرك
هؤلاء وأولئك أن الخط في جميع اللغات ماهو الا وسيلة ناقصة للتعبير
عن الصورة السمعية الحية (٥٤) ، فكثيرا ما يرسم في الكلمة حرف
زائد أوحروف زائدة ، ليس لها مقابل صوتى في النطق مثل (مائه) في
العربية ، Tump في الانجليزية ، وكثيرا ما تشتمل الكلمة على أصوات
لاتمثلها حروف في الرسم ، مثل (هذا) في العربية ، Pictuze
في الانجليزية ، وكثيرا ما يرسم في الكلمة حرف أو أكثر للتعبير عن
صوت غير الصوت الذى وضع له مثل moult في الانجليزية ...
وكثيرا ما ينطق بالحرف الواحد ، أو بالمقطع الواحد بصور صوتية
مختلفة ، تبعا لاختلاف الكلمات ، أو اختلاف أزمنتها ، أو اختلاف
موقعه فيها ، أو اختلاف مايسبقه أو يلحقه من حروف ، فيرقق في
بعض الكلمات ويفخم في البعض الآخر ، أو يمد في بعضها ، ويقتصر
في بعضها الآخر ، أو يضغظ عليه في بعضها ، ويرسل في بعضها الآخر
مثل « السلام » في (والله) ، « وبالله » (٥٥) .

لم يدرك أعداء الفصحى ذلك ، وكيف يدركون هذا ، وقد جندوا
أنفسهم لحرب الفصحى ، والقضاء عليها القضاء المبرم ، الذى يقطع
الصلة بين المسلم وكتاب الله من جانب ، والتراث العربى - على
كثرتة ونفاسته - من جانب آخر .

لم يفتن هؤلاء وأولئك أن في اللغات الحية ما يكتب ولا ينطق به ، وما ينطق ولا يكتب ، وفيها حروف تؤدي عدة أصوات ، وأصوات تؤدي بعدة حروف ، ويزيد الكتاب تعقيداً تفنن النحاة والصرفيين في قواعد الاشتقاق ورسم الحروف ، وهناك مخلفات تاريخية ، وكتابات مقدسة لا تمس ، وحاول المصلحون تدارك ذلك ، حاولوه في الفرنسية كما حاولوه في الانجليزية ، وكثيرا ما تعقد الأمر عليهم تحت ضغط العرف ، والتقاليد ، ويمكن أن تعد الكتابة الانجليزية من أبسط الكتابات بعد تبسييرها الآن ، ومع ذلك لا تزال لها عقدها وصعوباتها (٥٦) *

ويجدر الإشارة هنا الى أنه اذا كانت يد الإصلاح قد امتدت الى الرسم في لغات عديدة ، فان للعربية وضعاً خاصاً يجعلها تنفر من هذا الإصلاح وتفر منه ، ولا سيما اذا تمثل هذا الإصلاح في استبدال الحرف اللاتيني بالحرف العربي ، فاذا تغير الخط العربي بالخط اللاتيني أصبحت النتيجة خطيرة للغاية ، تكشف عنها الاجابة ، عن هذا السؤال : كيف يكون مصير الكنوز القيمة التي خلفتها الآداب الاسلامية في الدين ، والفقه ، والفلسفة ، والعلوم ، والآداب ، والفنون ، وغيرها ، وكلها مدونة بالخط العربي ؟؟ (٥٧). ومع ذلك نادى بعض المحدثين باحلال الحرف اللاتيني محل الحرف العربي ، وذلك في الجلسة التي عقدت في مجمع اللغة العربية بالقاهرة مايو ١٩٤٣ (٥٨) ، وهو في ذلك تابع لا مبتكر أو مجدد ، فهي فكرة (سبيتا) وغيره من الحاقدين على العربية ، الا أنه تبني هذه الفكرة وحاول تعضيدها ، وفي سبيل ذلك صوب الى العربية سهاماً تنتقص من رسمها وخطها ، مبيناً أن استعاضة أسلافنا حروف الحركات بالشكلات ، للفتح والضم والكسر والسكون والمد والشدة والتنوين لم يعد كافياً ، كما أنه مجلبة لكثير من الأضرار ، لأن الشكلة المنفصلة عن الحرف كثيراً ما تقع على حرف قبله ، أو بعده ، لعدم ضبط يد الكاتب الأصلي ، أو الناسخ ، أو الطابع ، وزعم أن هذا هو السبب في أن الصحف وغيرها أهملت الشكل ، فأصبح لا يوجد في غير القرآن الكريم ، ومعالم اللغة الا نادراً ، ولهذا الاحتمال وحده الذي لم يذكر غيره حكم على كتابتنا بالافلاس والاعدام (٥٩) ، وانتهى به المطاف الى الاعتقاد

بأن اللغة العربية من أسباب تأخر الشرقيين ، لأن قواعدها عسيرة ،
ورسمها مضلل (٦٠) •

وقد قبلت هذه الصيحة بمصرخات من الغيورين على العربية
مقوضين دعائهما ، ومفنديين مزاعم صاحبها (٦١) لم تكن الطريقة
المقترحة بأيسر من كتابتنا الحالية ، فهي لا تغنينا عن النقط ، ولا عن
العلامات التي تشبه الشكل ، كما أنها لن تحقق الفائدة التي يزعمها
صاحب الاقتراح من نشر اللغة العربية بين الأجانب ، وتسهيل
تعلمها (٦٢) ، لأن الأجانب سيواجهون في هذه الطريقة حروفا عربية ،
غريبة عليهم ، وعلامات أخرى مضافة الى الحروف اللاتينية للدلالة
على الأصوات ، كما أن الحروف اللاتينية التي يريد الباحث أن يحل
بها المشكلة لا تخلو من صعوبات في اللغة الحية لعهدنا •

أضف الى هذا أن رسم الكتابة العربية ليس علة تأخر العرب
كما يزعم صاحب الاقتراح ، لأن هذه الأمم كانت أقوى وأرفع يوم
كانت كتابتها أعسر وأقرب الى اللبس ، لقلة الشكل والاعجام وإذا
كان رقى الأمم يقاس باستعمال حروف الحركة ، فإن أمة العرب
في العصور الوسطى كانت من أرقى أمم الأرض حضارة وعلمًا ، وأديبا
وسياسة ، ولم تستعمل حروف الحركة ، وكانت أوروبا في ظلمة وليل
بهيم على الرغم من استعمالها حروف الحركة •

ولا يجوز لنا بأى حال أن نقيس أنفسنا بالترك ونحاكيهم في
نبد الرسم العربى ، لأن الكتابة العربية ليست كتابتهم ، كما أن
الحروف العربية ليست ملكا لبلد واحد ، حتى يمكن أن يتصرف فيها •
ولا يخفى أن استبدال غير هذه الحروف بها كفيل بقطع الوشائج
بين الأمة العربية على اختلاف بقاعها ، بل وقطع الصلة بين سلف
الأمة وخلفها ، كما أن الحروف العربية برسمها وأشكالها أداة موفية
بجميع الغرض المطلوب منها ، وهي التعبير عن مخارج الحروف
الموجودة في اللغة العربية (٦٣) •

كما تمتاز الكتابة العربية بعدة خصائص يندر أن توجد في كتابات
الأمم الأخرى ، فهي تمثل مساحة محدودة ، وهذا أمر له قيمته ،

وصورها قليلة ، للتشابه الواقع بين كثير من حروفها ، كما امتازت ببساطة الصور ، فما هي الا خطوط مستقيمة ، وأجزاء من دائرة (٦٤) ولا يخفى أن الحروف العربية تعلو على غيرها من الحروف حيث انها تعين على الاختزال عند الحاجة اليه ، بسبب السرعة والاقتصاد ، وللسرعة والاقتصاد قيمتهما في هذا الزمن (٦٥) .

وعلى هذا فالرسم العربى ليس في حاجة الى كثير من الاصلاح ، فهو أكثر أنواع الرسم سهولة ، ودقة وضبطا في القواعد ومطابقة للنطق (٦٦) .

كان على هؤلاء الداعين الى القضاء على الحرف العربى أن ينظروا الى أصالة هذا الحرف ، وصلته بالماضى ، ومن ثم يمكن التغاضى عن بعض الصعوبات الكامنة فيه ، وابقائه على حالته القديمة أو ما يقرب منها لما في ذلك من فوائد لجيلة ، فهو يوحد شكل الكتابة في مختلف العصور ويسهل تناقل اللغة ، ويمكن الناس في عصر الانفتاح بمؤلفات سلفهم وآثارهم ، فلو كان الرسم يتغير تبعاً لغير أصوات الكلمات لأصبحت كتابة كل جيل غريبة على الأجيال اللاحقة ، ولاحتاج الناس في كل عصر الى تعلم طرق النطق ، والالمام بحالة اللغة السابقة لهم حتى يستطيعوا الانتفاع بمخلفات آباءهم ، هذا الى أن جمود الرسم على حالته القديمة يفيد الباحث في اللغات أكبر فائدة ، فهو يعرض له صورة صحيحة لأصول الكلمات وما كانت عليه أصواتها في أقدم العصور (٦٧) ولو أملنا ما حدث لتركيا بعد نبذه لتبين لنا أنها قد قطعت نفسها عن التراث الاسلامى قطعاً كبيراً ، وبعد أن كانت مصدراً في نهضة التراث من فقه وعلوم ، انقطع ذلك انقطاعاً تاماً ، وأصبحت لا تستطيع أن تصل اليه الا عن طريق القواميس والترجمة (٦٨) وكيف يتسنى لنا التخلي عن الحرف العربى ، وهناك أمم غير عربية تكتب لغاتها بالحرف العربى أو تتكلم العربية وتتخذها لغة كتابة ، وحتى يومنا هذا نجد العربية شائعة أو محكية في معظم أطراف السنغال ، والصومال ، ونيجيريا ، وكينيا ، وليبيريا ، والحبشة ، وزنجبار ، وجيبوتي ، وتركستان ، وأفغانستان وماليزيا ، وباكستان ، والهند ، وايران ، وجاوة ، ومالطة ، ومن يكتبون الأردية في الهند وباكستان (٦٩) . وما هو ذا التاريخ يثبت لنا أن مسلمي

الأندلس أقاموا قرنين من الزمان على الأقل كتابة اللغة الأسبانية بالحروف العربية (٧٠) ولا يخفى أن الحروف العربية لطول عهدنا بها ، قد أصبحت جزءاً من اللغة لا ينفك عنها البتة ، ألفناها وألفتها أذواقنا وتكونت من هذه الألفة عادات ذهنية من الصعب علينا أن نعدّل عنها إلى غيرها لغير حاجة قاضية لهذا العدول (٧١) .

وهكذا لم تفلح دعاوى خصوم العربية ، كما لم تفلح محاولات الإصلاح للخط والكتابة ، ولم تكن تلك المحاولات مقصورة على مكان دون آخر ، بل حاول خصوم العربية أن يعملوا معا ولهم في كل مكان ، وباءت كل محاولاتهم بالفشل في كل مكان أيضا ، ففي العراق مثلا انتهت الدراسة الخاصة بموضوع اصلاح الخط والكتابة الى نفس النتائج في مصر ، حيث رفض المجمعون هناك هذه القضية لأنها تؤدي الى فقدان الجمال في الخط العربي ، وقطع الصلة بأنواع الخطوط العربية (٧٢) . لقد خرجت العربية من هذا الميدان ظافرة بحرونها ورسمها ، يتخاطب بها اليوم ، ويكتب بها مائة مليون مسلم أو يزيد ، وهم في نمو مطرد ، وعددهم هذا وحده كاف في أن يضعها في مصاف اللغات العالمية ، وقد برهنت العربية نفسها على حيويتها وقدرتها على البقاء (٧٣) ، أضف الى ذلك أن الأمل يحدها ويواكبها ، وآمارات نهضتها وتقدمها تلوح هنا وهناك كما سيتضح فيما يلي :

ثالثا — الأمل يحدهو العربية :

على الرغم من معاول الهدم المتنوعة التي وجهت الى العربية ، تقف العربية الآن شامخة ، قوية ، فتية ، خصبة غنية محفوظة بحفظ الله لكتابه ، محبوبة بحب الله ورسوله ، فمن أحب الله أحب رسوله ، ومن أحب النبي أحب العرب ، ومن أحب العرب أحب اللغة العربية ، التي بها نزل أفضل كتاب على أفضل العجم والعرب ، ومن أحب العربية عنى بها ، وثابر عليها ، وصرف همته اليها (٧٤) .

ووقفت العربية في الميدان يحدها الأمل ، وتؤازرها عوامل النمو الكامنة فيها من جانب ، وجهود أربابها في العمل على تنميتها من جانب

آخر ، ولن تدخر الأمة العربية وسعا في توكيد أسباب البقاء والنماء لتلك اللغة القومية العالمية ، التي واكبت أكثر من خمسة عشر قرنا من الزمن ، تعبر في طلاقة عن حضارة الكون ، وتتنطق في صدق عن مشاعر الانسان (٧٥) . قد استطاع أرباب هذه اللغة أن يبعثوا الحيوية والنشاط والحركة فيها ، فكنوزها موفورة ، ووسائل تنميتها متعددة ومتنوعة ، ولا ينقصنا الا العمل الجاد المخلص الذى يوفر لها الاستخدام الكامل في ميدان العلوم والفنون والمؤسسات العلمية ، والهيئات الأكاديمية ، وقد استطاعت الجامعات اللغوية — في عصرنا — تحقيق ذلك ، فقد قامت بدور رائد يتمثل في الحفاظ على العربية من جانب ، والعمل على تنميتها من جانب آخر .

ومن ثم قرر بعض المحدثين أن أعظم انجاز قومى وعلمى أخذ بيد اللغة العربية وخطا بها خطوات فسيحة الى الأمام ، بل انطلق بها الى آفاق رجة لتواكب عصر العلم ، ومقتضيات التطور هو انشاء الجامعات اللغوية بالوطن العربى (٧٦) لقد عنيت الجامعات عناية بالغة بدراسة مشكلات اللغة والعمل على حلها ، كما كان لها اليد الطولى في مجال المصطلحات العلمية بالاضافة الى دفع حركة النشر والترجمة والتعريب خطوات فسيحة الى الأمام (٧٧) ولا يخفى أن تضافر الجامعات اللغوية في الوطن العربى كفيل بنهضة الفصحى وتنميتها ، ولقد أخذت هذه الجامعات اللغوية المهود على نفسها — المجمع العلمى بدمشق ، والمجمع اللغوى بالقاهرة ، والمجمع العلمى ببغداد — والأردن — من أول الأمر على أن تحافظ على سلامة اللغة وذلك بالمحافظة على ارثها المميز لها عن غيرها ، وزحزحتها عن الجمود ، والأخذ بها نحو التطور مع تطور أهلها المتكلمين بها (٧٨) ولو تأملت مجموعة القرارات العلمية (٦٨) التى وضعها مجمع اللغة العربية بالقاهرة لأدركت كيف يعمل هذا المجمع على الجمع بين الأصالة والتجديد ، فمن أجل مواجهة سيل المصطلحات العلمية الحديثة كانت قراراته بصدد القياس (٧٩) والاشتقاق (٨٠) وهما من أهم عوامل التنمية اللغوية ولعل أهم ما يشغل البال بالنسبة لموضوع المصطلحات العلمية هو توحيدها في الوطن العربى ، وهو أمل طالما تطلع اليه أرباب العلوم للقضاء على بلبلة قائمة في استعمال المصطلح الواحد

بمقابلات مختلفة في البلاد العربية (٨١) • ويوصى بعض الباحثين المحدثين (٨٢) المجمع اللغوية بضرورة الترام السرعة في وضع اللفظ العربي بإزاء المخترع الأجنبي فور دخوله الى البلاد العربية ، وعناية وسائل الاعلام والصحافة بالدعاية له ، وبذلك يمكن القضاء على مشكلة تعريب مستحدثات الحضارة ، لأن الانتظار حتى يشيع اللفظ الأجنبي على كل لسان ، وتستخدمه العامة والخاصة ككفيل بالقضاء على اللفظ العربي البديل الذي سيظهر بعده ولاريب في أن الوعي اللغوي والقومي في عصرنا الحديث سيمكن لهذه اللغة الحية سبل البقاء والخلود ، فقد برهنت في الماضي والحاضر على أنها ليست أقل استعدادا من اللغات العالمية الكبرى لمواجهة مصطلحات العلوم والتكنولوجيا (٨٣) ، لقد أدت هذه الرسالة في الماضي والحاضر ، وستمكن من تأديتها في المستقبل بمشيئة الله ، ومما يشهد لهذا أوثق شهادة أن الرأي العالمي العام في أوج مستوياته الدولية قد اعترف للعربية بقوميتها ، وعالميتها ، فهي الآن إحدى اللغات المحدودة التي تعبر بها « اليونسكو » تلك المنظمة الثقافية الدولية الممثلة لهيئة الأمم المتحدة عن دراساتها وبحوثها ، وسائر وجوه نشاطها الفكري (٨٤) • وقد اعترف المنصفون من المستشرقين بمكانة هذه اللغة وقدرتها ، ومرونتها ، وحيويتها ، الأمر الذي لم يتوفر لغيرها من لغات الأرض ، فاللغة العربية تفوق سائر اللغات رونقا وغنى ويمعز اللسان عن وصف محاسنها (٨٥) •

وها هو ذا أحد الباحثين الغربيين (٨٦) يقرر أن « اللغة العربية من أغنى لغات العالم ، بل هي أرقى من لغات أوروبا لتضمنها كل أدوات التعبير في أصولها ، في حين أن الفرنسية والانجليزية والاطالية وسواها قد تحدرت من لغات ميتة ، ولا تزال حتى الآن تعالج رمم تلك اللغات لتأخذ من دائها ما تحتاج اليه •

وهكذا قرر المنصفون من علماء اللغات أو العربية لغة حية ، نامية غنية ، تفوق غيرها من اللغات وما كان ذلك منهم الا اعلاء للحقيقة ، التي هي واضحة كاشراقة الفجر لا ينكرها الا من « يريدون أن يطفئوا نور الله بأفواههم ، ويأبى الله الا أن يتم نوره ولو كره الكافرون (٨٧) •

هوامش البحث ومصادره

- (١) سورة الحجر : آية ٩ .
- (٢) مجلة المجمع ٦١/٢٤ الأستاذ محمد شوقي أمين . بتصرف .
- (٣) المدخل إلى علم اللغة ٢٥٩ . بتصرف .
- (٤) مجلة المجمع ١٦/٢٢ .
- (٥) مقدمة ابن خلدون ١٢٦/٣ . بتصرف .
- (٦) مجلة المجمع ١٣٦/٢٨ .
- (٧) مقدمة ابن خلدون ١١٢٤/٣ .
- (٨) اللغة العربية كائن حي جرجي زيدان ٨٠ : ٨٥ .
- (٩) مجلة المجمع ٦٠/٣٤ : ٦١ .
- (١٠) مجلة المجمع ٢٦/٢٢ .
- (١١) مجلة المجمع ١٤/٢٣ .
- (١٢) مفاتيح العلوم : الخوارزمي ٥ . مقدمة د. عبد اللطيف محمد العبد .
- (١٣) السابق ٩ .
- (١٤) مجلة المجمع ١٦/٢٤ .
- (١٥) مجلة المجمع ١٤/٢٣ .
- (١٦) الفصحى لغة القرآن : أنور الجندى ٣٠٥ .
- (١٨) دراسات في العربية وتاريخها ٢٣١ . بتصرف .
- (١٩) معجم انشؤن الذهبية في الالفاظ الطبية لمحمد عبر التونسي ، مصطلحات العلوم الرياضية لابراهيم الدوسوقي وانظر : المدخل إلى علم اللغة : حجازي ٢٧٥ .
- (٢٠) اللغة العربية في ماضيها وحاضرها ومستقبلها ٥٨ . بتصرف .
- (٢١) المدخل إلى علم اللغة : د . محمود فهمي حجازي ٢٧٥ .
- (٢٢) لغتنا والحياة : د . عائشة عبد الرحمن ١٤٥ .
- (٢٣) اللغة العربية المعاصرة : د . محمد كمال حسين ٣٥ وما بعدها .
- (٢٤) مجلة المجمع ١٤/٣٣ د . ابراهيم منكور .
- (٢٥) السابق ٢٠/٣٣ .
- (٢٦) السابق ٤١/٣٣ . د . عبد الحليم منتصر .
- (٢٧) قضايا لغوية : د . كمال بشر ١٠٨ وما بعدها باختصار .
- (٢٨) مجلة المجمع ٤١/٣٣ . د . عبد الحليم منتصر .
- (٢٩) مجلة المجمع ٧٩/٤٣ . د . محمود حافظ .
- (٣٠) مجلة المجمع ١٧/٢٤ : ١٨ . د . عبد الحليم منتصر .
- (٣١) مجلة المجمع ٤١/٣٣ .
- (٣١) انظر مجموعة القرارات العلمية : مجمع اللغة العربية .
- (٣٣) مجلة المجمع ٥٦/٣٣ .
- (٣٤) مجلة المجمع ٥٦/٣٣ . بتصرف .
- (٣٥) مجلة المجمع ٧٩/٤٣ وما بعدها بتصرف . د . محمود حافظ .
- (٣٦) فصول في فقه العربية : د . رمضان عبد التواب ٤١٥ وما بعدها .
- (٣٧) فصول في فقه العربية : د . رمضان عبد التواب ٤١٥ .

- (٣٨) نزهة الادباء في طبقات الادباء : ابن الاثيرى ٣٩٠ .
 (٣٩) من تضاييا اللغة والنحو : على النجدي نصف ٣٨ . باختصار .
 (٤٠) في علم اللغة العام : ٢٦٩ : ٢٨٣ ، الدعوة الى العالمية .
 (٤١) لغتنا والحياة : د . عائشة عبد الرحمن ١٣٠ .
 (٤٢) من حديث اللغة والادب : د . عبد العزيز مطر ٥٢ .
 (٤٣) الاستاذ ابراهيم مصطفى في حديثه للدكتور عبد العزيز مطر
 حول قضية الاعراب
 (٤٤) من حديث اللغة والادب ٥١ .
 (٤٥) السابق : ٥٢ .
 (٤٦) التهذيب في اصول التعريب : د . احمد بك عيسى .
 (٤٧) فصول في فقه العربية : د . رمضان عبد التواب ٤١٤ . بتصرف .
 (٤٨) مشكلات اللغة العربية : محمود تيمور ٦ : ٧ . بتصرف .
 (٤٩) اخطاء المنهج الغربى الوافد : د . انور الجندي ص ٢٥٨ .
 (٥٠) السابق ٢٦٢ *
 (٥١) المزهري : السيوطى ٢٢١/١ .
 (٥٢) تاريخ آداب العرب : الرافعى ١٧١/١ .
 (٥٣) اخطاء المنهج الغربى الوافد ٢٦٥ وما بعدها .
 (٥٤) انظر في ذلك : تاريخ الدعوة الى العالمية : د . نفوسة زكريا ٤٦٨
 (٥٥) تاريخ الدعوة الى العالمية : د . نفوسة زكريا ٢٠٧ .
 (٥٦) فصول في فقه العربية : د . رمضان عبد التواب ٤١٠ .
 (٥٧) علم اللغة : د . على عبد الواحد وافي ٢٧٤ .
 (٥٨) مجلة المجتمع ٢٢/٣١ : ٢٣ د . ابراهيم مذكور - العربية
 اللغات الصالية .
 (٥٩) اخطاء المنهج الغربى الوافد : د . انور الجندي ٢٦٨ .
 (٦٠) تيسير الكتابة العربية : مجمع اللغة العربية ١ : ٤٣ .
 (٦١) الدعوة الى العالمية ٢٠٩ .
 (٦٢) السابق ١٢ - ٢١٠ .
 (٦٣) انظر ذلك : تيسير الكتابة العربية : مجمع اللغة العربية ١ : ٤٣
 و اخطاء المنهج الغربى الوافد : د . انور الجندي ٢٦٨ ، مجلة
 المجتمع ٢٢/٣١ وما بعدها ، تاريخ الدعوة الى العالمية ٢/٤ :
 ٢٢٠ . تيسير وحى اللغة : د . شعبان عبد العظيم ١٠١ : ١٣٠ .
 (٦٤) الدعوة الى العالمية : ٢١٤ : ٢١٥ . بتصرف .
 (٦٥) السابق : ٢١٥ : ٢١٩ باختصار .
 (٦٦) تيسير وحى اللغة : د . شعبان عبد العظيم ٩٦ : ٩٧ باختصار .
 (٦٧) تاريخ الدعوة الى العالمية : ٢١٩ .
 (٦٨) علم اللغة : د . وافي ٢٧٧ .
 (٦٩) علم اللغة : د . وافي ٢٧٧ : ٢٧٨ وانظر ايضا : فقه اللغة
 للمؤلف ط ٧ : ٢٥٨ - ٢٧١ .
 (٧٠) الفصحى لغة القرآن : د . انور الجندي ٢٨٩ .
 (٧١) وفاء اللغة العربية بحاجات هذا العصر ، وكل عصر . احمد
 عبد الغفور ١٩ : ٢٠ .
 (٧٢) تاريخ الدعوة الى العالمية : ٢١٩ .

- (٧٣) تاريخ الدعوة الى العليسية : ٢١٩ .
- (٧٢) الدراسات اللغوية في العراق : د/عبد الجبار جعفر الفزاز ٣٠٣
- (٧٣) مجلة المجمع ٢٤/٣١ * باختصار .
- (٧٤) فقه اللغة : الثعالبى ٢ .
- (٧٥) مجلة المجمع ٦٤/٣٤
- (٧٦) مجلة المجمع ٨٥/٤٣
- (٧٧) السابق باختصار .
- (٧٨) مجلة المجمع ١٢٣/٧ الشيخ عبد القادر المغربي .
- (٧٩) انظر مجموعة القرارات العلمية : مجمع اللغة العربية .
- (٨٠) اجاز المجمع قياسية بعض الصيغ كالمصدر الصناعي ، والمصدر (فعاله) من ابواب الثلاثى للدلالة على الحرية .
- (٨١) اجاز الاشتقاق من اسماء الاميان .
- (٨٢) مجلة المجمع ٨٨/٤٣ .
- (٨٣) فصول في فقه العربية : د/رمضان عبد التواب .
- (٨٤) مجلة المجمع ٢١/٣٣
- (٨٥) مجلة المجمع ٦٢/٣٤
- (٨٦) كارلوتينو ، نقلا عن الفصحى لغة القرآن د/ انور الجندي ٣٠٨
- (٨٧) فيلا سبازا ، نقلا عن المصدر السابق ٣٠٨
- (٨٨) التوبة : ٣٢

بسم الله الرحمن الرحيم

العرب الفلسطينيون تحت الحكم الاسرائيلي

١٩٤٨ - ١٩٦٧

بقلم الدكتور محمد على حله

مدرس بقسم التاريخ والحضارة

تمهيد :

لعل مسألة العرب الفلسطينيين تحت الحكم الاسرائيلي من المسائل التي لم تلق اهتمام أكثر الباحثين سواء كانوا عربا أم أجنبيا ، فمن الواضح ان الباحثين العرب ركزوا جل اهتمامهم على تطور القضية الفلسطينية سياسيا وعسكريا ، كما أن غالبية الباحثين الاجانب لم يكتبوا عن العرب الفلسطينيين في اسرائيل ومن البدهى أن الصهيونية عملت على صرف أذهان المجتمع الدولي بصفة عامة والمؤرخين بصفة خاصة عن الكتابة أو الاطلاع على مثل هذه الامور حتى تحطم أى دعوة لقيام دولة فلسطينية في الاراضى المحتلة أو — على الاقل — اعطاء الحكم الذاتى للفلسطينيين العرب في الاماكن التي يشكلون فيها أغلبية واضحة .

ومن المفيد ذكره ان السكان الفلسطينيين العرب قد بلغوا في مايو من عام ١٩٤٨ ١٣١٥٠٠٠ نسمة وعندما انتهى القتال في خريف هذا العام بقى منهم ١٧٠٠٠٠ منهم ١١٩ ألف نسمة من المسلمين ، ٣٥ ألف من المسيحيين ، ١٦ ألف من الدروز والبهائيين والشركس (١) .

ومسألة العرب الفلسطينيين داخل المجتمع الاسرائيلي بدأت عمليا منذ أقرت الجمعية العامة للأمم المتحدة في التاسع والعشرين من نوفمبر سنة ١٩٤٧ مشروع تقسيم فلسطين ، فقد انفجرت الاضطرابات في فلسطين حيث دعا العرب الى اضراب مدته ثلاثة أيام

ونظموا المظاهرات كدليل على الاحتجاج بينما راح اليهود يهللون لانتصارهم السياسى ويحتفلون به ، وفى خلال هذه الايام الثلاثة جمع اليهود عتادهم وأسلحتهم التى كانت مبعثرة فى سائر المستعمرات لكى يوجهوها الى عرب فلسطين . وقدّر أن حوالى ١٧٠٠ شخص من كلا الجانبين قد لاقوا حتفهم خلال الايام المائة التى تلت اقرار عرب فلسطين . فلقد ذبح أكثر من مائتى من سكان تلك القرية مشروع التقسيم (٢) .

ويكشف جلوب القائد العسكرى البريطانى أساليب الحركة الصهيونية فى طرد عرب فلسطين فىروى أنه فى نوفمبر سنة ١٩٤٨ أخبره أحد ضباطه أن ضابطا يهوديا فى الجيش الانجليزى بفلسطين قال ان اليهود سوف يقومون بعدة مجازر رهيبة ، بعد انتهاء الانتخاب للقضاء على قسم من الفلسطينيين وحتما سوف يفر القسم الآخر (٣)

وفى ٢٤ مارس سنة ١٩٤٨ حذر مندوب الوكالة اليهودية مجلس الأمن بأن اليهود سيعارضون أى اقتراح يهدف الى منع أو تأجيل اقامة الدولة اليهودية وانه طوى انتهاء حكم الانتخاب فى ١٦ مايو سنة ١٩٤٨ على أبعد تقدير ستبدأ الحكومة اليهودية المؤقتة عملها بالتعاون مع مندوب الامم المتحدة فى فلسطين ، وسارت الصهيونية فى خطواتها العملية التى تتقنها تماما وقامت عصابات المهاجناه والجماعتان المنشقتان عنها وهما جماعة ارجون زفاى ليور، وجماعة شتيرن بشن هجمات متعمدة على السكان العرب وقد اعترف بذلك دوف جوزيف وزير العدل الاسرائيلى الاسبق (٤) .

الارهاب اليهودى ضد عرب فلسطين :

وفى التاسع من ابريل سنة ١٩٤٨ كانت مذبحة دير ياسين هى ناقوس الارهاب الذى مارسه بوحشية العصابات الصهيونية ضد عرب فلسطين . فلقد ذبح أكثر من مائتى من سكان تلك القرية العربية دون تمييز بين شيوخ أو نساء أو أطفال . أما بقية السكان فقد نقلهم المهاجمون فى موكب الى شوارع القدس حيث سار الأسرى وثيابهم ملطخة بالدم . وقد وصف أحد الكتاب اليهود هذه المذبحة بأنها أبشع وصمة فى تاريخ اليهود (٥) .

وليس من شك في أن هذه المذبحة كانت بمثابة عملية إسقاط
نفسى لما كان يرتكبه النازيون ضد اليهود . ولقد كان الهدف من هذه
المذبحة هو إثارة الذعر بين عرب فلسطين حتى يهجروا ديارهم
وأرضهم . وهذا مناحم بيجن الذى قاد الهجوم على القرية بوصفه
قائدا لمعصابة الارجون يقول في بداية الخمسينيات من هذا القرن أنه
لولا (النصر) في دير ياسين لما كانت هناك دولة اسرائيل ، ان هذه
الحادثة كانت لها أثر بالغ في نفوس العرب يساوى ستة أفواج من
الجنود ، وان قرية قالونية العربية التى كانت قد صدت كل هجوم
شنفته عليها قوات الهاجاناه قد أخليت في ليلة واحدة ، وكذلك أخليت
قرية بيت اكسا (وتقع هاتان القريتان على طريق القدس - تل أبيب)
وأضاف بيجن قائلا : لقد ساعدتنا مذبحة دير ياسين على انقاذ طبرية
وحيفا بصورة خاصة ! ولم يبق من العرب الذين يقطنون المنطقة
التي أصبحت اسرائيل وعددهم ٨٠٠ ألف غير ١٦٥ ألف وتظهر أهمية
هذا الحادث مما ينطوى عليه من مغزى اقتصادى وسياسى (٦) .

وذكرت احدى الصحف اليومية في مقال بمناسبة الذكرى
الخامسة والثلاثين لمذبحة دير ياسين ان أحد الصحفيين الاسرائيليين
ويدعى : اسرائيل سيجال راح ينقب في أرشيف مقر حزب بيجن
ويستخلص الكثير من شهادات الشهود وقال بأن كل قادة جماعة شتين
يمتدحون العملية لأنها لقنت الفلسطينيين درسا وجعلت ٧٠٠ ألف
منهم يهربون من ذلك الجزء من فلسطين العربية الذى أقامت اسرائيل
عليه دولتها بعد خمسة أسابيع فقط من المذبحة (٧) .

ويذكر محمد أمين الحسينى رئيس اللجنة العربية العليا في
فلسطين أن أعمال الدعاية ارتبطت ارتباطا وثيقا بأعمال الارهاب
اليهودى الاثيم الذى قام به اليهود لترويع العرب الدنيين ، فقد أخذ
دعاة الاعداء يزينون للأهلين الهجرة الى الاقطار العربية محافظة
على سلامة أرواحهم وأطفالهم ، كما ظهرت دعاية أخرى بأن الجيوش
العربية ستدخل فلسطين قريبا لتحريرها فلا داعى للقتال وتحمل
الخسائر في الاموال والارواح وأضاف قائلا : كان رأى الذى أعلنته
مرارا وأبلغته للجهات العربية ذات الشأن أن يبقى عرب فلسطين

في بلادهم وأن يدافعوا عنها حتى النفس الاخير ، وأن لايجلوا لأى سبب من الاسباب (٨) •

ولكن ماذا كان يفعل العربى الاعزل من السلاح أمام موجات شديدة من الجماعات الصهيونية المسلحة .. واذا كانت العمليات الأولى للجيوش العربية التى دخلت الى فلسطين فى ١٥ مايو ١٩٤٨ تشير الى بعض الإمال فى انتصار العرب ، فان تدخل مجلس الأمن لايقف القتال كان مسلكا يخدم الوجود الاسرائيلى دون مراعاة للحقوق العربية فانه أدى الى تمكين الصهيونية من وضع يدها على الجانب الأكبر من الأراضى الفلسطينية بدون سند شرعى حيث أنهم استجمعوا قواهم وسلحوا أنفسهم وتكتلوا لفرض الأمر الواقع • وخلال الحرب تجمع الألوف من العرب الذين فروا خوفا من المارك حول قراهم وذهبوا الى مدينة الناصرة وبعضهم عبر مؤقتا الى شرقى الأردن أو فروا الى قرى أخرى ، وبعد فترة من الوقت عادوا الى قراهم الأصلية لتأكيد حقهم فى ملكية أراضيهم ومنازلهم ، ولكن السلطات الاسرائيلية سجلتهم كمتغيبين وصادرت بالتالى أملاكهم (٩)•

واستمرت اسرائيل هذا النمط الارهابى فقامت فى أعقاب مذبحه دير ياسين وابان حرب ١٩٤٨ بدخول قرىتين عربيتين هما افرت وكفر برعم وكان بها ما يقرب من ثلاثين ألف عربى أغلبهم من المسيحيين وطلبت القوات الاسرائيلية من أهالى هاتين القريتين مغادر مساكنهم وترك أراضيهم بزعم تدابير أمن مؤقتة لن تطول اسبوعين •• ولكن منازل القريتين تهدمتا بالقصف الجوى الاسرائيلى واقيم على زمام أراضيها الزراعية ثلاث مستعمرات يهودية للمهاجرين الجدد وأجمعت تعليقات الصحف الاسرائيلية وقتذاك على أن أى تمهون أمام مطالب أهالى القريتين يدل على رضوخ الحكومة للضغوط التى لا يعرف انسان أين تتوقف •• ويشكل سابقة تدفع آخرين الى المطالبة بالعودة ، وماذا سنفعل مع من أجلوا عن قراهم عام ١٩٤٨ والذين اضطروا الى ترك ممتلكاتهم ويريدون العودة اليها •• (١٠)

ومع غياب القيادة السياسية الواعية للعرب وقع عرب فلسطين فى قبضة الارهاب الاسرائيلى ، هذا الارهاب الدموى الذى تمليه

عليه الحصة الأساسية للكيان الاستيطاني ، أنه تكوين مهاجر Immigrant Formation بمعنى أنه تكون وينمو عن طريق الهجرة (أنتى ما زالت أبوابها مفتوحة الى يومنا هذا) • وليس عن طريق التطور التاريخي أو النشأة التاريخية التي تميز غالبية المجتمعات المعاصرة ، وهذه التكوينات سمات تميز سلوكها ، فطبيعتها ومزاجها النفسى تجعلها أكثر قدرة على الحركة العنيفة ، والمغامرة وأكثر تقبلا لاسلوب العنف ، فهي « الدولة العسكرية » أو دولة فرض الأمر الواقع بقوة السلاح طالما أن القوة أو القوى المناوئة عاجزة عن تغييره ولذلك كانت العقيدة السائدة لدى المستوطنين الصهيونيين أن اسرائيل دولة يهودية ، وينبغى ألا يشعر فيها غير اليهودى بأنه في وطنه ، ولقد سادت العقيدة ، لأنه كان ينبغى على من جاء بعدهم ، سواء من يهود غرب أوروبا أو الشرق الأوسط أن يتكيفوا معها لا أن يعدلوا أو يرفضوها ولقد أثرت هذه العقيدة على اتجاهات الدولة ازاء العرب ان لم تكن قد حكمتها ، وليس من المبالغة القول بأن تصور أرض اسرائيل بلا عرب هي فكرة حية ، والتصغير من شأنها في السياسة العملية لايعكس مصلحة تم نبذها وانما يدل — حين يحدث — على حساسية ازاء الرأي العام العالمى • (١١)

ولذلك فانه رغم تغير وضع العرب في فلسطين رغبريا جذريا بعد قيام دولة اسرائيل بك ومضى ثمان سنوات عليها ورغم تحول هؤلاء العرب الى مواطنين في الدرجة الثالثة في الكيان الصهيونى وتعرضهم لتمييز عنصري واضح مارسه ضدهم اسرائيل في كافة المجالات أدى الى حرمانهم من الحقوق والحريات الأساسية بالنسبة للمواطنين اليهود ، وكذلك في نظام الاشخاص والأموال والحق في العمل ونظام العمل •• ورغم كل ذلك فانه قد وقعت واحدة من أبشع الجرائم وحظيت بنشر اعلامى محلى وعالمى وهي قتل تسعة وأربعين عربيا بريثا في قرية كفر قاسم الواقعة في المثلث (طولكرم — نابلس — جنين) وذلك في التاسع والعشرين من أكتوبر (١٩٥٦ عشية العدوان الانجليزى ، الفرنسى ، الاسرائيلي على مصر الذى ابتدأ في تلك الليلة • ان تلك المذبحة التي جرت في قرية آمنة (كفر قاسم) تشكل وصمة عار لاتمحى في تاريخ دولة اسرائيل وتقع مسؤوليتها على

عائق القيادة الرسمية في الدولة لا يخفف من تلك المسؤولية البينان الذي ألقاه رئيس الحكومة في ١٦ نوفمبر ١٩٥٦ أمام الكنيست الاسرائيلي ، تحدث فيه عن سكان تضرروا * على يد حرس الحدود تجري محاكمتهم * ولم يعلم بحقيقة ما جرى من بين اليهود في فلسطين سوى أقلية ، بينما علم أغلبية السكان العرب بكل التفاصيل تقريبا ، وذلك من جهات معنية اهتمت بنشر هذه التفاصيل ، وأحيانا بصورة مبالغ فيها في كل المناطق العربية بهدف بث الذعر بين العرب في داخل اسرائيل لدفعهم الى الهرب من البلاد * ونقد استمرت محاكمة المتهمين بهذه المذبحة وصدر الحكم في ١٦ من أكتوبر ١٩٥٨ أي بعد سنتين من الحادث وادين تسعة من أحد عشر متهما وتراوحت مدة العقوبة بين سبعة عشر عاما وثمانية أعوام * ولكن خففت بعد ذلك أكثر من مرة حتى اطلق سراح آخر واحد من المتهمين في بداية عام ١٩٦٠ أي بعد حوالي ثلاث سنوات ونصف فقط من حدوث المذبحة * بل ان بلدية الرملة اعلنت في سبتمبر من نفس العام انها قبلت جبرائيل دهان الذي ادين بقتل ثلاثة وأربعين عربيا خلال ساعة واحدة للعمل برتبة المسؤول عن شئون العرب في المدينة (١٢) *

النشاط السياسي لعرب فلسطين داخل اسرائيل :

لقد أدت اقامة دولة اسرائيل وتثبيت الحكم اليهودي في البلاد الى زعزعات شديدة في سط المجتمع العربي ، فقد افتقد العرب التنظيم الاداري ، والتنظيم السياسي ، فبعد خروج الادارة البريطانية من فلسطين في الرابع عشر من مايو ١٩٤٨ نشأ فراغ اداري في القطاع العربي من فلسطين ، في حين ملأت هذا الفراغ في القطاع اليهودي - الوكالة اليهودية ويعترف احد الساسة الاسرائيليين انه فيما بين عامي ٤٥ - ١٩٤٨ سحبت الفاعلية السياسية كليا من ايدي عرب فلسطين ، وانتقلت الى ايدي الدول العربية ، وأكد المسؤول الاسرائيلي أن الملك عبد الله كان على اتصال بقيادة الحركة الصهيونية (١٣) *

وليس هذا بالأمر المستبعد حيث أن أكثر أعضاء القيادات التقليدية والاجتماعية العربية الفلسطينية وكذلك أصحاب رؤوس

الأموال ، والمهن الحرة ، والمتقنين الفلسطينيين رحلوا عن البلاد .. وهكذا وجدت الجماهير العربية التي بقيت في البلاد والتي تحولت بين يوم وليلة من أغلبية مهيمنة الى أقلية تعيش تحت حكم جماعة أخرى وجدت نفسها فجأة بدون قيادة أو تجربة أو توجيه . ولقد استغلت السلطات الاسرائيلية هذا الوضع ، وكان أول المنتفضين على « الأسلوب » هو حرب الماباي الذي استطاع في انتخابات الكنيست الأولى التي جرت في ٢٥ يناير ١٩٤٩ أن يشكل قائمة عربية منفردة له ، انتخب له اثنان من مرشحيها ، ونالت سياسة الماباي في أوساط العرب تجاها ملموسا ، (١٤) ومن البديهي أنه ليس هناك عمليا أى أساس ايديولوجي لنشاط حزب الماباي بين العرب في اسرائيل وليس للقوائم العربية المرتبطة بهذا الحزب أى تنظيم أو دستور أو برنامج سياسي ، وانما كان الهدف من اقامة هذه القوائم هو استخدامها كأداة برلمانية وظيفتها اصطياد أصوات الناخبين العرب ، ولذلك فقد حظى العرب الذين يؤيدون هذه القوائم بكل المنافع التي تقدمها المكاتب الحكومية كوسيلة لجذب الاصوات العربية (١٥) .

أما الحزب الشيوعي الاسرائيلي فانه في السواق كان الحزب الوحيد الذي عمل بين عرب فلسطين في اسرائيل على أساس ايديولوجي . ويذكر أحد العرب الفلسطينيين الذين بقوا في اسرائيل بعد اعلان دولتها أنه في الفترة ما بين عامي ٥٣ - ١٩٥٦ تعاون وبعض اخوانه مع الحزب الشيوعي لاقامة مؤتمرات ولجان ذات أهداف محددة . وانهم قاموا بانشاء لجنة الدفاع عن المواطنين ، وطلبتا باعطاء الجنسية الاسرائيلية للعرب في الأرض المحتلة ، ولم يكن هدفنا بالطبع الحصول على الجنسية لذاتها بل كنا نريد أن نضمن الأمن للمواطن العربي ، كذلك أقمنا مؤتمرا للدفاع عن حقوق الأقلية العربية في اسرائيل ومؤتمر الأراضي العربية ولجنة الدفاع ضد الحكم العسكري ، وقد اشترك معنا في هذه المؤتمرات واللجان عدا الحزب الشيوعي بعض اليهود الذين أن نقول أنهم تقدميون مثل حركة العمل السامي التي خرج منها أوري افنيري فيما بعد وأيضا بعض أساتذة الجامعة العبرية ، ولم تكن بالطبع متفقين مع هؤلاء على برنامج كامل ، ولكننا كنا نتفق على قضايا محددة ، وكنا نهتم

باجتذابهم الى جانبنا حرصا على جماهيرية القضايا التي نطرحها ، ولكي يؤثروا في الرأي العام اليهودي في الداخل • وحتى نفوت على السلطات فرصة تصويرنا للعالم الخارجي على أننا مجرد عناصر عربية مشاغبة فتبين أن هناك يهوداً مثقفين يتحسسون الظلم الواقع على العرب ويقفون الى جانبهم » (١٦) •

ويتضح من كلام العربي الفلسطيني (الذي يمثل بكل تأكيد قطاعا عريضا من الأقلية في اسرائيل) أن العرب أخذوا يتلمسون الطريق نحو الأمن الذي افتقدوه وحاولوا الانضمام تحت أحزاب تختلف عقائديا مع اتجاهاتهم • وأنهم اتجهوا الى ملء الفراغ السياسي الذي شعروا به طالما أنهم افتقدوا سبل فرض وجودهم لانهم أقلية بل وعزل من السلاح •

وقد اضاف هذا العربي الفلسطيني قائلا « اننا نناضل بهذه الطريقة الى عام ١٩٥٧ ففي أول مايو (ايار) من هذا العام اشتبكت تظاهرة عسكرية قادها الحزب الشيوعي والعناصر العربية في الناصرة بالشرطة (الاسرائيلية) ووقع عدد من الجرحى واودع حوالي ثلاثمائة وخمسين شخصا السجن بموجب أحكام ادارية •• وكان العرب في (اسرائيل) يستغلون فرصة التظاهر ليعبروا عن مطالبهم القومية فرغمون شعارات يطالبون فيها بحق الشعب الفلسطيني في تقرير المصير مما كان يزعج السلطات •• وقد رأيت الفرصة سانحة لاقتناع الحزب الشيوعي بأن نعمل معه في اطار مشترك واستجاب الحزب لذلك ولكن اعترض بعض زملائي واقترحوا انشاء جبهة من جميع العناصر المستقلة بدون الشيوعيين ، وبذلك انشأنا الجبهة وأسمايناها الجبهة العربية واصدرنا في يوليو (تموز) ١٩٥٧ بيانا يحمل أهدافها بما يلي :

- ١ — المساواة بين العمال العرب واليهود •
- ٢ — إلغاء الحكم العسكري بجميع صوره وأشكاله •
- ٣ — إيقاف مصادرة الأراضي العربية واعادة ما صودر منها لأصحابها •

٤ — تحسين التعليم في المدارس العربية واستعمال اللغة العربية كلغة رسمية في البلاد •

٥ — الغاء جميع مظاهر التمييز بين العرب واليهود داخل البلاد •

٦ — المطالبة بعودة اللاجئين الفلسطينيين الى اماكنهم •

ولكن السلطات والسلطات رفضت تسجيل هذه الجبهة متذرعة بقانون عثمانى يمنع تسجيل جمعيات واحزاب عنصرية فما كان منا الا أن استبدلنا الاسم واسمينها الجبهة الشعبية الديموقراطية ونجحت الجبهة في اقامة عدة مراكز لها في القرى والمدن داخل الأرض المحتلة (اسرائيل) ففى ذلك الحين كان المد الجماهيرى العربى في الأرض المحتلة في أوج صعوده أيام تأميم قناة السويس ومطالبة الجماهير العربية بالوحدة ، فالجماهير العربية متفاعلة دوما مع الجماهير العربية في الخارج ، وهى ترتبط بها فكراً وروحاً وتتخطى في تطلعاتها الحدود التى فرضتها اسرائيل (١٧) •

غير أن الحزب الشيوعى الاسرائيلى لم يحظ بقطف ثمار عمله وتعاونه مع الأقلية العربية ، فمنذ نهاية عام ١٩٥٨ غيرت الاحزاب الشيوعية في البلاد العربية موقفها من الحركة العربية ، وخاصة الشيوعيون السوريون برئاسة خالد بكداش وحدث شقاق بين القاهرة والاحزاب الشيوعية في العالم العربى ، واما الحزب الشيوعى الاسرائيلى فقد ترك شعاراته وعاد الى الشعارات المشهورة التى ترفعها الشيوعية الدولية ، وأدى هذا الوضع الى تغيير في موقف في اسرائيل ، حيث بدأ أكثرهم يتركون الحزب والتعاون السياسى معه • (١٨) ودعى الفريق المنشق عن الحزب الشيوعى الى اجتماع في ابريل (نيسان) ١٩٥٩ وقرر أن يواصل نشاطه السياسى بصورة مستقلة ، ومن ثم أسس هذا الفريق ذلك التنظيم الذى عرف باسم جماعة الأرض ، واتخذ في الاجتماع المذكور قرار يقضى بان تصدر جريدة عن هذه الجماعة ... ووزع منشور يطالب اسرائيل بالآتى :

١ — الاعتراف بأن حركة القومية العربية هى الحركة المقررة في هذه المنطقة •

٢ - ان تقطع ما بينها وبين الفكر الصهيوني والحركة الصهيونية قطعاً باتاً .

٣ - ان تنتهج سياسة هياذ ايجابى وتعايش سلمى .

٤ - ان تساعد الشعب الفلسطينى وان تعترف بحقه فى تقرير مصيره وتسمح لجميع الذين تركوا هذه البلاد بالعودة اليها .

وختم المنشور بأنه « اذا انتهجت اسرائيل هذه الخطوات : سلام عادل ودائم فى هذه المنطقة » (١٩) وتقدمت حركة الأرض فاننا نعتبر أنها بذلك تضع قدمها على الطريق الصحيح للوصول الى طلبا للسلطات الاسرائيلية لاصدار صحيفة اسبوعية باللغة العربية باسم (الأرض) وفى نفس الوقت ابتدئ باصدار صحيفة على هيئة نشرة دورية انتظارا للحصول على ترخيص وكانت الاعداد الثلاثة عشر من هذه النشرة معبرة عن الغضب الكامن فى نفوس عرب فلسطين ضد الحكم الاسرائيلى واستقبلتها الاقلية العربية بشغف لانها عبرت عما يدور فى نفوسهم ، وكان رد فعل السلطات الاسرائيلية اغلاق الصحيفة بعد اسبوعين وتقديم ستة من محرريها الى المحاكمة فى أوائل عام ١٩٦١ . وبعد ذلك تقدم أعضاء جماعة الأرض بتسجيل شركة للنشر والتأليف باسم شركة الأرض المحدودة الا أن السلطات الاسرائيلية لم تمكنهم من ذلك (٢٠) .

وفى الأشهر الاولى لعام ١٩٦٤ قررت جماعة الأرض تسجيل جمعيتها ضمن اطار رابطة الصحفيين باسم حركة الأرض وازاء رفض السلطات الاسرائيلية رفعت جماعة الأرض طلبها الى محكمة العدل العليا الاسرائيلية وقالت فى عريضتها المقدمة للمحكمة أن مؤسسى جماعة الأرض يرون أن القضية الفلسطينية قائمة بالنسبة للشعب العربى الفلسطينى، وحده ، فى حين أنها قد حلت بالنسبة للشعب اليهودى الذى قرر مصيره فحقق سيادته ، وأقام دولته ، والأمر الذى لم يتحقق بالنسبة للشعب العربى الفلسطينى » .

الا أن المحكمة الاسرائيلية قررت أن المادة الثالثة من غابات جماعة الارض والتي تذكر فيها « الشورى على حل عادل للقضية

الفلسطينية مع النظر اليها كوحدة غير قابلة لتقسيم » تشجب بالكلية
كيان دولة اسرائيل بصفة عامة ، وكيانها بحدودها القسائية اليوم
بصفة خاصة . وان المنادين بهذه الغابات يتعاملون عن قيام دولة
اسرائيل وعن حقوق الشعب اليهودى الذى يقيم فيه (٢١) .

واضطهاد الحكومة الاسرائيلية للعرب لاينحصر بسببه فيتنظيمهم
السياسى فحسب بل بذلت تلك الحكومة مجهودات كثيرة لاجهاض أى
محاولة تنظيمية يقوم بها أى جانب عربى مهما كان ، وألحقت هذه
الجهود الاضرار البالغة بالشباب العربى الفلسطينى بوجه خاص ،
فقد أهمل هذا الشباب وحيل بينه وبين التنظيم ، فانقلب الى جماعة
من الناس البائسين الذين تطوروا الى أفكار خطيرة كالفرار مثلا
من البلاد .

الشئون الدينية العربية في ظل الحكم الاسرائيلى :

ولم تتورع اسرائيل من التدخل في الشئون الدينية للطائفة
الاسلامية العربية داخل اسرائيل . . فقد قاسى المسلمون أكثر من
أية طائفة أخرى في اسرائيل .

فبينما كان المسلمون يمنحون اليهود حق مزاولد شعائهم
الدينية أمام حائط المبكى الذى هو جزء من ممتلكات المسلمين ، اذا
بالقسم الاعظم من أملاك الاوقاف الاسلامية قد صادره الحارس
القضائى الاسرائيلى على أملاك الغائبين . . وقامت السلطات الاسرائيلية
بتقليل المصادر المالية المرصدة للغابات فأضحت ضئيلة جدا . . وكان
المجلس الاسلامى الاعلى تعترف به حكومة الانتداب البريطانية ،
فقامت السلطات الاسرائيلية بالغائه رسميا بموجب قانون القضاة
لسنة ١٩٦١ ، ومجالس الامناء التى عينتها حكومة اسرائيل للإشراف
على الشئون الاسلامية بددت أموال الطائفة الاسلامية ، وساعدت
الحكومة الاسرائيلية على نهب القسم الاكبر منها .

ومما تجدر الاشارة اليه أن بعض المقدسات الاسلامية كالمساجد
والمقابر انتهكت حرمتها بشكل مؤسف (٢٢) .

وعندما استولت اسرائيل على القدس العربية بعد نكبة ١٩٤٧ قامت بهدم وازالة حى المغاربة وتوسيع الميدان أمام حائط المبكى وابتداء من العاشر من يونيو سنة ١٩٦٧ وحتى نهاية ديسمبر من نفس العام أى فى أقل من ستة شهور كانت اسرائيل قد أزالّت مائة وثمانية وثلاثين مبنى للمسلمين كما هدمت مسجدين واستمرت فى عدوانها بعد ذلك على المقدسات الاسلامية وجرت محاولة لاحتراق المسجد الاقصى فى عام ١٩٦٩ •

ولم يقتصر العدوان الاسرائيلى على المقدسات الاسلامية فحسب بل شمل العدوان الاماكن المقدسة المسيحية ، وتعرضت الكنيسة الحصرية القبطية لعدوان متصل على حقوقها الثابتة فى دير السلطان ، كما تعرضت كنيسة القيامة لاعتداءات متكررة من جانب المتعصبين اليهود (٢٣) • وقد وضعت قنبلتان فى آن واحد على كل من بابى مسجد أبوديس ، والكنيسة المواجهة له ، مما أدى الى انفجارهما فى المؤذن والراهبة واصلבתهما بتشوهات كبيرة ، والسلطات الاسرائيلية تريد بذلك القضاء على كل ماهو عربى بالقدس دون تمييز بين ماهو اسلامى أو مسيحى (٢٤) •

وبقدر ماسمح به هذا المجال المحدود فلنا كلمة فى ختام هذه الدراسة وهى أنه اذا كانت اسرائيل عن طريق ثلاثة حروب سنة ٤٨ ، ٥٦ ، ٦٧ ، وعن طريق تأييد دولى لم يعرف العالم له مثيلا من قبل قد استطاعت فى الظاهر أن تفرض على الانظمة العربية المجاورة لها نوعا من الاعتراف الواقعى بوجودها فى فلسطين فانها كانت بالطبع أقدر على فرض نفسها وسياستها على البقية الباقية من عرب فلسطين الذين وقعوا تحت قبضة احتلالها •

- ١ — مجهد نصر مهنا — سياسة التمييز العنصرى فى اسرائيل وجنوب افريقيا — دراسة مقارنة رسالة ماجستير غير منشورة — بمعهد البحوث العربية — جامعة الدول العربية سنة ١٩٦٩ ص ١٨٦ وما بعدها .
- (2) Ballance, Edgar, The Arab Israeli war N. Y. 1948 P. 63
- ٣ — جون باجوت جلوب — جندى مع العرب — ترجمة عفيفى حسنى المهدى — دار النشر للجامعيين — بيروت د.ت — ص ٤٢ .
- (4) Ballance, E. Op. Cit P. 6 H.
- (5) Kimehe, John, The Seven Fallen Pillars N. Y. 1953. P. 228
- (6) Begin, Menachem The Revolt, Story of Irgun N. Y. 1951. P. 162-165
- ٧ — جريدة الاخبار — القاهرة ٣ مايو سنة ١٩٨٣ ص ٨ .
- ٨ — محمد أمين الحسينى — حقائق عن قضية فلسطين — القاهرة سنة ١٩٥٤ — ص ٦٠ ، ٦٩ .
- ٩ — فوزى الاسمر — الغزو الصهيونى لارض فلسطين، مجلة شئون فلسطينية ٥٠ و ٥١ اكتوبر ونوفمبر سنة ١٩٧٥ ص ٣١١ .
- ١٠ — جريدة الجمهورية ٣١ اغسطس سنة ١٩٧٢ .
- ١١ — الان تايلور — الرؤيا والقصـد فى الفكر الصهيونى — د* ابراهيم او لغد (محرر) تهويد فلسطين — ترجمة د* اسعد رزوق — بيروت — سنة ١٩٧٢ ص ٢٣ — ٤٠ .
- ١٢ — صبرى جريس — العرب فى اسرائيل — ج ٢ — سلسلة دراسات فلسطينية ع ٢١ — بيروت سنة ١٩٦٧ ص ١٢ ، ٤٦ .
- ١٣ — يعقوب شمعون — فى ندوة لقادة عسكريين وزعماء سياسيين ومؤرخين عن حرب سنة ١٩٤٨ صحيفة يديعون احرنوت الاسرائيلية ٦ مايو سنة ١٩٧٣ . انظر ملحق نشرة مؤسسة الدراسات الفلسطينية — بيروت اول اغسطس سنة ١٩٧٣ — ص ٤٨٩ — ٤٩٠ .
- ١٤ — ابراهيم العابد — المباي — الحزب الحاكم فى اسرائيل ، دراسات فلسطينية ع ٧ — بيروت سنة ١٩٦٦ — ص ١٢٩ .
- ١٥ — صيرى جريس — مصدر سبق ذكره — ص ٦٧ — ٦٨ .
- ١٦ — حبيب قهوجى — القصة الكاملة لحركة الارض — شئون فلسطينية ع ١ — سنة ١٩٧١ — ص ١١٣ .
- ١٧ — نفس المصدر .
- ١٨ — صبرى جريس — مصدر سبق ذكره — ص ٧٨ — ٧٩ .
- ١٩ — حبيب قهوجى — مصدر سبق ذكره — ص ١١٤ .
- ٢٠ — نفس المصدر — ص ١١٥ « وكان من ضمن الذين قدموا للمحاكمة حبيب قهوجى كاتب المقال ، وكذلك صبرى جريس الذى كتب عن العرب فى اسرائيل » .

- ٢١ — صبرى جريس — مصدر سبق ذكره — ص ٩٨ •
- ٢٢ — جريدة الاهرام — ٢٦ اكتوبر سنة ١٩٨٤ — ص ١٥ — أخرج حديث
صحنى للشيخ جهيل الخطيب ، خطيب المسجد الاقصى قبل وفاته
بالقدس وقد شغل المرحوم الشيخ الخطيب امامة المسجد الاقصى
لمدة اربعة وأربعين عاما . ومما يذكر أنه تلقى تعليقه وأنهى
دراسته فى كلية الشريعة بالازهر الشريف فى عام ١٩٤٠ م .
- ٢٣ — جريدة الاهرام — ١٥ نوفمبر سنة ١٩٨٢ من قتال لاجئ الملا
قنصل مصر السابق فى القدس ابان الانتداب البريطانى .
- ٢٤ — جريدة الاهرام — ٢٦ اكتوبر سنة ١٩٨٤ .

الفرزدق واللهجة التميمية

بقلم/ الدكتور : سمير أحمد عبد الجواد
مدرس اللغويات بالكلية

احتلت لهجة تميم مكانا مرموقا ، اذ تعد تميم من القبائل الفصيحة التي أخذت عنها اللغة ، حيث كانت الصحراء حولها في عزلتها وشظفها سياجا يحفظها من أن يشوب لسانها لكنة أو عجمة ، اذ لم تختلط بغيرها ، ولذا قيل : «أفصح الناس عليا تميم وسفلى قيس» (١) .

وقال أبو نصر الفارابي : « كانت قريش أفصح العرب انتقاء للأفصح من الألفاظ وأسهلها على اللسان عند النطق وأبينها عما في النفس ، وأحسنها مسموعا ، والذين عنهم نقلت اللغة العربية وبهم اقتدى ، وعندهم أخذ اللسان العربي من قبائل العرب هم : قيس و تميم وأسد ، فان هؤلاء هم الذين عنهم أكثر ما أخذ ومعظمه ، وعليهم اتكل في الغريب وفي الأعراب وفي التصريف ، ثم هذيل وبعض كنانة وبعض الطائيين ، ولم يؤخذ عن غيرهم من سائر قبائلهم» (٢) .

كما عرفت تميم بأنها ذخيرة العربية الفصحى في الشعر والبلاغة ، ويكفيهم أن معظم فحول الشعراء الجاهليين منهم أمثال :

أوس بن حجر ، والسليك بن السلكتة ، وسلامة بن جندل ، وعبد بن الطيب ، ومالك ومتمم ابنا نويرة » .

وكذلك منهم جرير والفرزدق والأخطل وغيرهم (٣) .

ويعد الفرزدق شاعر تميم اذ هو منهم ، ولقد تمثلت في شعره لهجتهم ، ولم يخرج عنها الا لاما .

وهو : أبو فراس همام بن غالب بن صمصمة بن مجاشع ابن دارم بن عوف بن حنظلة بن مالك بن زيد مائة بن تميم (٤) .

والفرزدق مقدم على الشعراء الاسلاميين ، ومحله في الشعر أكبر من أن ينسب عليه بقول ، أو يدل على مكانه بوصف ، لأن الخاص والعام يعرفانه بالاسم ويعلمان تقدمه بالخبر الشائع علما يستغنى به عن الاطالة في الوصف (٥) .

وكان يونس يقول : « لولا شعر الفرزدق لذهب ثلث لغة العرب » (٦) .



هذا وقد استقرأت ديوان الفرزدق لأرى فيه معالم اللهجة التميمية (٧) فوجدته في الأغلب سجلا آمينا للهجة قومه وان كان في بعض الأحيان يخالفها .

وسوف يتضح ذلك فيما يأتي :

* مذهب جمهور العرب أن الفعل اذا أسند الى ظاهر مثنى أو مجموعا يجب تجريده من علامة تدل على التثنية أو الجمع ، ويكون حاله كحاله اذا أسند الى مفرد ، وذلك نحو قام المحدثان وقام المحمدون وقامت الهندات ، غير أن طائفة منهم تلحق بالفعل علامة تدل على التثنية أو الجمع ، فيقولون : قاما الزيدان وقاموا الزيدون وقمن الهندات أى أن الألف والواو والنون حروف تدل على التثنية والجمع ، كما أن التاء في قامت هند حرف دال على التأنيث .

وعلى هذه اللهجة جاء قول الفرزدق :

ولكن ديا في أبوه وأمه بحوران يعصن السليط أقاربه (٨)

فأقاربه مرتفع بيعصن ، والنون حرف يدل على جمع المؤنث ، وأنت ضمير الأقارب لأنه أراد الجماعات .

وقد أشار سيبويه الى هذه اللغة بقوله « واعلم أن من العرب من يقول ضربوني قومك وضرباني أخواك ، فشبهوا هذا بالتاء التي

يظهرونها في قالت فلانة ، فكانهم أرادوا أن يجعلوا للجمع علامة كما جعلوا للمؤنث ، وهي قليلة قال الشاعر :

ولكن ديا في أبوه وأمه بحوران يعصن السليط أقرابه (٩)
وتسمى هذه اللغة : لغة « أكلوني البراغيث » أو « يتعاقبون فيكم »
واليها أشار ابن مالك بقوله :

وجرد الفعل اذا أســــــندا
لاثنين أو جمع كفاز الشــــــهدا
وقد يقال ســــــعدا وســــــعدوا
والفعل للظاهر بعد مســــــندا (١٠)

وعزيت هذه اللغة لطبيء وأزد شنوءه (١١) ، وعزاها ابن عقيل الى
بنى الحارث بن كعب (١٢) وهم من تميم (١٣) .



✽ اسم الجنس الذي يفرق بينه وبين واحده بالتاء يجوز تذكيره
وتأنيثه ، فتذكيره مراعاة للفظه وتأنيثه مراعاة لتأويله بالجماعة ، وقد
جاء في القرآن الكريم باللغتين التذكير والتأنيث وقد عزى تذكير
اسم الجنس الى أهل نجد وتميم قال صاحب المصباح :

« النخل اسم جمع الواحدة نخلة ، وكل جمع بينه وبين واحده
الماء قال ابن السكيت : فأهل الحجاز يؤنثون أكثره فيقولون : هي
التمر وهي البر وهي النخل وهي البقر ، وأهل نجد وتميم يذكرون
فيقولون : نخل كريم » (١٤) .

وقال السيوطي : « أهل الحجاز هي التمر وهي البر وهي الشعير
وهي الذهب وهي البر وتميم تذكر هذا كله » (١٥) .

وقد عكس المحقق رضى الدين الاسترأبادي فنسب التذكير الى
الحجازيين والتأنيث لغيرهم (١٦). وقال الشيخ عضية « اسم الجنس

الجمعى الذى يفرق بينه وبين واحدة بالتاء فيه لغتان التانيث وهو لغة أهل الحجاز والتذكير وهو لغة تميم » (١٧) •

وقد تساءل المرحوم الدكتور محمد محمود هلال فى رسالته بعد سوقه قول الشيخ عزيمة وكيف أنه خالف الرضى قائلا : ولست أدرى أهذه المخالفة من نوع الاستدراك على الرضى أم جر إليها السهو والخطأ المطبعي ؟ أم أنها مقصودة فأين مصدرها ؟ (١٨) •

والجواب : أنها مقصودة ومصدرها هذه النصوص التى عزت التانيث فى اسم الجنس الى الحجاز والتذكير الى تميم ونجد (١٩) •

وعلى اللهجة التميمية جاء قول الفرزدق :

كان على ديار الجماجم منهم
حصائد أو أعجاز نخل تقمرا (٢٠)

حيث ذكر الفعل المسند الى ضمير النخل •

وقال أيضا :

ولو أنها نخل السواد ومثله
بحافاتها من جانب بعد جانب (٢١)

حيث أعاد الضمير فى (مثله) مذكرا على النخل •

✽ يستخدم بنو تميم كلمة زوج للرجل وزوجة للمرأة ، وأهل الحجاز يضعونه للمذكر والمؤنث وضعا واحدا فتقول المرأة : هذا زوجى ويقول الرجل : هذه زوجى ، ولغة الحجاز أفصح عند العلماء (٢٢) وبها جاء القرآن • وقال تعالى « أمسك عليك زوجك » (٢٣) •

وطابق شعر الفرزدق لهجة قومه حيث قال :

- تقول وقد ضمت بعشرين حوله
 ألا ليت انى زوجة لابن غالب (٢٤)
 — فان امرء لا يسمى يخضب زوجتى
 كساع الى أسد الشرى يستبيلها (٢٥)
 — وأدم قد أخرجته وهو ساكن
 وزوجته من خير دار مقام (٢٦)



* يستخدم بنو تميم (مذ) بينما يستخدم الحجازيون (منذ)
 ويتفقون في اعراب ما بعدهما قال السيوطى : « الظرف منذ عند
 الحجازيين هو مذ عند تميم ... فيتفق أهل الحجاز وتميم على
 الاعراب ويختلفون في مذ ومنذ فيجعلها أهل الحجاز بالنون وتميم
 بلا نون » (٢٧) •

- وانعكست هذه الظاهرة على شعر الفرزدق حيث قال :
 — وما زلت مذ كنت الخماسى تتقى
 بى الحرب والعاون اذ نبصوا وحدى (٢٨)
 — وما زال مذ كان الخماسى يشتري
 غوالى من مجد عظام مآثره (٢٩)
 — ما زال مذ عقدت يداه ازاره
 فدنا فأدرك خمسة الاشباز (٣٠)
 — وما كنت مذ كانت سمائى مكانها
 وما دام حول الناس مطلع البدر (٣١)
 — وما جبرت الا على عتب بها
 عراقيبها مذ عقرت يوم صوار (٣٢)
 — وما طمعت من مشرب مذ سقيتها
 بتدمر الا مرة بالشتائف (٣٣)
 — وما قام مذ مات النبى محمد
 وعثمان فوق الأرض راع يعادله (٣٤)
 — ما مس مذ ولدت عطية أمه
 كفا عطية من عنان لجام (٣٥)

- ولا رد مذ خط الصحيفة ناكثا
 كلاما ولا باتت له عين نائم (٣٦)
 — ما كنت أشعر ماغربان مذ خلقوا
 ولا هداد ولا علمى ببرسانا (٣٧)
 — لذكرى حبيب لم أزل مذ هجرته
 أعد له بعد الليالى لياليا (٣٨)

* يعمل الحجازيون « ما » النافية لأنها أشبهت ليس ، بشروط معينة ، ويهملها التميميون لأنها غير مختصة وشرط العامل الاختصاص (٣٩) .

قال سيبويه : « وأما بنو تميم فيجرونها مجرى أما وهل ، وهو القياس لأنها ليست بفعل وليس ما كليس ولا يكون فيها اضمار (٤٠) » .
 وانما كانت التميمية أقوى قياسا من حيث كانت عندهم كهل في دخولها على الكلام مباشرة كل واحد من صدرى الجملتين الفعل والمبتدأ ، وأيضا متى راب الانسان في الحجازية ريب من تقديم خبر أو نقض النفى فزع اذ ذاك الى التميمية فكانه من الحجازية على حرد (٤١) . وان كثرت في النظم والنثر (٤٢) .

وقد سار الفرزدق على لهجة قومه من اهمال « ما » من ذلك قوله :

- لعمرك ما للفاخرين عشيرة
 تفاخرنى ولا لهم مثل غالب (٤٣)
 — وما طيء الا قبائل أنزلت
 الى أهل عين التمر من كل جانب (٤٤)
 — بنو الخطفى لا تحملنى عليكم
 فمأ أحد منى على القرن أثقل (٤٥)
 — لقد حل بيتى وسط عوف بن مالك
 غريبا وما جار لهم بغريب (٤٦)
 — تزود فما نفس بعاملة لها
 اذا ما أتاها بالانبايا حديدھا (٤٧)

- فما أحد من غيرهم بسيلهم
- (٤٨) وما الناس إلا منهم بمقيم
- أرى الأسد أنباط المراق ومنجما
- (٤٩) وما طيء من منجج بصميم
- فان تتكرى ما كنت قد تعرفينه
- (٥٠) فما الدهر من حال لنا بذيهم

ويلاحظ أن الفرزدق قد أكثر من اقتران الخبر بالباء ، وهذا يدل على أن اقتران الخبر بالباء لا يختص بما الحجازية وإنما يدخل عليها وعلى التميمية . وقد خالف الفرزدق لهجة تميم إذ عمل « ما » ونصب خبرها في قوله :

- فأصبحوا قد أعاد نعمتهم
- اذ هم قریش واذا ما مثلهم بشر (٥١)

حكى سيبويه أن بعض الناس ينصب « مثلهم » وهذا لا يكاد يعرف (٥٢) .

يعنى أن نصب مثلهم • على أنه خبر مقدم لما لا يكاد يعرف ، اذ أن الفرزدق يرفع الخبر مؤخراً فكيف اذا تقدم •

وقال المبرد في قول الفرزدق : « فالرفع الوجه ، وقد نصبه بعض النحويين وذهب الى أنه خبر مقدم • وهذا خطأ فاحش وغلط مبين ، ولكن نصبه على أن تجعله نعتاً مقدماً وتضم الخبر فتنبه على الصال » (٥٣) •

وقد خرج بيت الفرزدق بوجوه منها :

(أ) أن مثلهم خبر « ما » التميمية لكن بنى مثل على الفتح لاضافته الى مبنى ، فان المضاف اذا كان مبهماً كبير ومثل ودون وأضيف الى مبنى بنى كقوله تعالى : « انه لحق مثل ما أنكم تنطقون » (٥٤) فيمن فتح مثل (٥٥) ، ونحو قول الشاعر :

تتداعى منظرها بـدم
مثل ما أثمر حماض الجبل (٥٦) •

(ب) مثلهم مبتدأ ولكن بنى على الفتح لابهامه مع اضافته
للمبنى وهو الضمير ، والمبهم المضاف لمبنى يجوز بناؤه واعرابه (٥٧) •

(ج) مثلهم حال وهو فى الأصل نعت لبشر ، ونعت النكرة اذا
تقدم عليها انتصب على الحال ، وبشر مبتدأ والخبر محذوف أى
ما فى الوجود بشر مثلهم أى مماثلا لهم والى هذا ذهب المبرد (٥٨) •

ورد ذلك بأن حذف عامل الحال اذا كان معنويا ممتنع ولأن
الحال فضله يتم الكلام بدونها ، وههنا لا يتم الكلام بدون مثلهم
فلا يكون حالا (٥٩) •

(د) قال ابن الأنبارى : « ومنهم من مال الى أنها لغة لبعض
العرب وهى قليلة لا يعتد بها » (٦٠) •

(هـ) أن الفرزدق قصد أن يتكلم بلغة الحجازيين — وهو
تميمى — فغلط اذ لم يدر أن من شرط النصب عندهم بقاء الترتيب
بين الاسم والخبر (٦١) •

ونسبة الغلط الى العربى يقف العلماء منه موقفين : فريق
يتقبله وفريق آخر يرفضه لأن العربى لا يطاوعه لسانه أن ينطق
بغير لغته كما قال سيبويه •

قال ابن فارس : « ما جعل الله الشعراء معصوهين يوقون
الخطأ والغلط ، فما صح من شعرهم فمقبول وما أبته العرب وأصولها
فمردود » (٦٢) •

وصنع ابن فارس رسالة فى « ذم الخطأ فى الشعر » وأكد فى
خاتمها الغرض منها وهو (الابانة عن أن الشعراء يخطئون كما
يخطئ الناس ويغلطون كما يغلطون) (٦٣) كما عقد ابن جنى فى
كتابه الخصائص بابا لأغلط العرب (٦٤) ، ونقل الأشمونى عن

بعض المتقدمين تغليط الفرزدق (٦٤) ، وفسر الصبان في حاشيته الغلط باللحن وقال : « وفيه أن المعروف أن العربي لا يقدر أن يلحن كما أنه لا يقدر أن ينطق بغير لفته كذا في الروداني ، ثم قال : والذي ينبغي أن لا يشك فيه أن ذلك إذا ترك العربي وسليقته ، أما لو أراد النطق بالخطأ أو بلغة غيره فلا يشك في أنه لا يعجز عن ذلك ، وقد تكلمت العرب بلغة الحبش والفرس واللغة العبرانية وغيرها ، وأبو الأسود عربي وقد حكى قول بنته لأُمير المؤمنين علي : ما أشد الحر بالرفع » (٦٦) . وقد نفى البغدادى الخطأ عن العربي حيث قال في الخزانة : « أن العرب لا تطاوعهم ألسنتهم في اللحن والخطأ » (٦٧) .

وقال الجاحظ : « وليس لأعرابي بقدوة إلا في الجر والنصب والرفع » (٦٨) . وأرى أن لا وجه لعصمة العربي الفصيح من ملابسة السهو ومقارفة الغلط والتحكم في آلة المنطق وإدارتها بالخطأ حين يعتمد اليه مقلداً غيره من بني جلدته (٦٩) .

وليس هذا البيت وحده هو الذي أعمل فيه الفرزدق « ما » فقد أعملها في قوله :

— فما المرء منفسوعاً بتجريب واعظ
إذا لم تغطه نفسه وتجاربه (٧٠)

وقوله :

— فما أحد من قيس عيلان فاضراً
عليه ولا منهم كثير يكاثره (٧١)

✽ اسم الإشارة « أولى » يمد ويقصر والمد فيه لغة الحجاز والقصر لغة تميم (٧٢) ، وإذا كان المشار اليه بعيداً لحقته الكاف الحرفية فيقال : أولاك على لغة القصر وأولئك في لغة من مد .
وإذا نظرنا إلى شعر الفرزدق وجدناه يقول :

- أولاك وعير أمك لو تراهم
 بعينك ما استطعت لهم خطابا (٧٣)
 — أولاك لدارم وينات عوف
 لخيرات واكرم أمهات (٧٤)
 — دعائمها أولاك وهم بنوها
 فمن مثل الدعائم والبناة (٧٥)
 فأتى باسم الإشارة للجمع مقصوداً مما يتفق ولهجة قومه ،
 غير أنه قد خالف لهجتهم في قوله :

- أولاء وانتم تفخرون بواحد
 وقد ناء منكم خمسة بقتيل (٧٦)
 — أولئك آبائي فجئني بمثلهم
 اذا جمعنا يا جرير المجامع (٧٧)
 حيث أتى به محدوداً •



* اشتهر عن تميم تحقيق الهمز ، فقد جاء في الجمهرة « أن
 بنى تميم يهمزون أحرفاً مما كان على (فعل) في موضع العين من الفعل
 ألف ساكنة نحو الفأس والرأس والكأس » (٧٨) وقال يونس في
 نوادره : « أهل الحجاز يقولون جونة بلا همز وتميم جؤنة
 بالهمز (٧٩) » •

وقد سائر الفرزدق لهجة قومه فحرص على تحقيق الهمزة
 فقال :

- يا وقع هلا سألت القوم ما حسبي
 اذا تلاقت عرى ضفر وأحقاب (٨٠)
 — اذا لرأيتم عظمة وزجرا
 أئسد من المصمة العضاب (٨١)
 — حملنا على جرد البنغال رموسهم
 الى الشام من أقصى العراق تدلت (٨٢)

- سألت حجاج المسلمين فلم أجد
ذبيحة طائى لمن حج حلت (٨٣)
— انى رأيت بنى مروان غرتكم
والمطعمين اذا ما غيرهم جمدوا (٨٤)
— سألتنا منافا فى حوالة دارم
فقالت مناف نحن نقصى ونجبل (٨٥)
— من اللاتى اذا أرهبين زجراً
دنون وزادهن له اقتـتـرابا (٨٦)
— أ أجعل دارما كابنى دغان
وكانا فى الغنيمـة كالركاب (٨٧)

غير أنه قد خالف لهجة قومه فسهل الهمزة فى قوله :

- فسـلوا جـريـرا ما مداد دواته
أمداد بر أم مداد شـمـير (٨٨)

وحيث أبدل الألف من الهمزة فى قوله :

- راحت بمسلمة البـمـال عـشـية
فارعى فـزـازة لا هـنـاك المـتـع (٨٩)

وكان حق هذه الهمزة أن تجعل بين بين لكنه لما لم يترن له
البيت بحرف متحرك أبدل منها الألف ضرورة (٩٠) •

قال سييويه : « واعلم أن الهمزة التى يحقق أمثالها أهل
التحقيق من بنى تميم وأهل الحجاز وتجعل فى لغة أهل التخفيف بين
بين ، تبدل مكانها الألف اذا كان ما قبلها مفتوحا والياء اذا كان
ما قبلها مكسوراً ، والواو اذا كان ما قبلها مضموما ، وليس ذا
بقياس مثلث نحو ماذكرنا ، وانما يحفظ عن العرب ... فمن ذلك
قولهم منساة وانما أصلها منسأة ، وقد يجوز فى ذا كله البديل حتى
يكون قياسا مثلثا اذا اضطر الشاعر قال الفرزدق :

راحت بمسلمة : • • • • •

البَيْت (٩١)

فأبدل الألف مكانها ولو جعلها بين بين لانكسر البيت •

* * *

* ذكر النحاة أن نصب تمييز « كم » الخبرية — بلا فصل — لغة تميم (٩٢) واستدلوا بقول الفرزدق :

— كم عمة لك يا جريز وخالة
فدعاء قد حلت على عشارى (٩٣)

على رواية نصب عمة وجعل كم خبرية (٩٤) •

وأرى أن ذلك ليس لغة تميم لعدة أمور :

أ — اننى تتبعت ديوان الفرزدق فلم أجده ينصب تمييز كم الخبرية وانما يخفضه ، فمن ذلك قوله :

— كم فى من ملك أغر وسوقة
حكم بأردية المكارم محتبى (٩٥)
— كم من رئيس فلى بالسيف هامته
كأنه حين ولى مدبراً حرب (٩٦)
— كم من أب لى يا معاوى لم يكن
أبوك الذى من عبد شمس يقاربه (٩٧)
— كم من أب لى يا معاوى لم يزل
أغر يبارى الريح ما ازور جانبه (٩٨)
— وكم من حبيب قد تناسيت وصله
يكاد فؤادى اثره يظلم (٩٩)
— وكم من أخ لى ساسهر الليل لم ينم
ومستقل عنى من النوم راقد (١٠٠)

ب — قول ابن هشام : « وزعم قوم أن لغة تميم جواز نصب تمييز كم الخبرية » (١٠١) حيث لم يجدد هؤلاء القوم ، فضلاً عن

صيغة « زعم » تشعر بالتمريض والضعف ، كما أن العلامة الرضى لم يحدد الذين ينصبون تمييز كم الخبرية حيث قال : « وبعض العرب ينصب مميز كم الخبرية مفرداً أو جمعا — بلا فصل أيضاً — اعتماداً في التمييز بينها وبين الاستفهامية على قرينة الحال » (١٠٢) .

ج — لم يجعل ابن عصفور ذلك لغة لبعض العرب وإنما جعله من باب الحمل حيث قال : « ويجوز حمل الخبرية على الاستفهامية في نصب التمييز خاصة إذا فهم المعنى ومن ذلك قوله . . . » وذكر بيت الفرزدق (١٠٣) .

د — بيت الفرزدق المستشهد به على تلك اللغة قد روى بالجر على قياس تمييز كم الخبرية على أنه يمكن تخريج النصب على أن « كم » استفهامية تهكمية (١٠٤) .



* الفعل المضارع المضعف المجزوم ولم يتصل به ضمير يسكن آخره للجازم، وقد اختلف الحجازيون مع بنى تميم فيه : فالحجازيون يرون أن السكون آت للجازم فلا يزول ما بقى هذا العامل ولذلك عدوا السكون حركة أصلية ، فيكون أول المثلثين محركا والثاني ساكنا ، وهذه حالة توجب الفك نحو : « ان تمسككم حسنة تسؤهم » (١٠٥) والتميميون يلحظون عروض السكون للجازم في المضارع ، وعلى هذا يكون أول المثلثين ساكنا والثاني محركا ، وهذه الحالة توجب الادغام نحو : « ومن يرتد منكم عن دينه قيمت وهو كافر » (١٠٦) .

قال سيبويه : « في باب مضاعف الفعل واختلاف العرب فيه : « فإذا كان خرف من هذه الحروف في موضع تسكن فيه لام الفعل فإن أهل الحجاز يضاعفون لأنهم أسكنوا الآخر فلم يكن بد من تحريك الذى قبله ، لأنه لا يلتقى ساكنان . . . وأما بنو تميم فيدغمون المجزوم كما أدغموا إذا كان الحرفان متحركين » (١٠٧) .

ومع أن الفرزدق تميمي إلا أنه قد شاع في شعره الفك في المضارع المضعف المجزوم : من ذلك قوله :

- فقام أبو ليلى إليه ابن ظالم
- وكان إذا ما يسلك السيف يضرب (١٠٨)
- فمن يمين عليك النصر يكذب
- سوى الله الذي رفع السحابا (١٠٩)
- خرجت ولم يمين عليك طلاقة
- سوى ريد التكريب من آل أعوجا (١١٠)
- من آل حوران لم تمسس أيورهم
- موسى فتطلع عليها يابس الجلد (١١١)
- أن تك تبخل يابن عمرو وتمتلك
- فان ابن عبد الله حمزة فاعل (١١٢)
- هل تعلمون بنى أمية قاتلوا
- الا بسيف نبوة لم يفلك (١١٣)

فالأفعال : (يمين — تمس — يغل) جزمت بلم ، والفعلان :
(يسلك — يمين) وقعا فعلين للشرط ، والفعل (تمتلك) عطف على
فعل الشرط ، قد فك الفرزدق ادغامها مع أن الشائع عن قومه
الادغام في مثل هذا .



* من الألفاظ المحمولة على المثني : اثنتان واثنتان ، فأهل الحجاز
يقولون : اثنتان بهمة وصل ، وبنو تميم يقولون : ثنتان بدون
هذه الهمزة (١١٤) .

وقد سار الفرزدق على لهجة قومه حيث قال :

- ومن خلفها ثنتان كتاهما لها
- بالاهدام والشر حالها (١١٥)
- أخذتم على الأقوام ثنتين أنكم
- ملوك وأنتم في العديد ترابها (١١٦)

- ثنتان لم تتركأ لحما وحاطمة
 بالعظم حمراء حتى اجتيتت الغرر (١١٧)
 — فضلنا بثنتين المأشر كلهم
 بأعظم أحلام لنا وجفان (١١٨)

وقد خالف لهجة قومه حين قال :

- أخذت على الناس اثنتين لى الحمى
 مع المجد مالى فيهما من مخاصم (١١٩)



* اسم الاشارة « هذى » بيدل بنو تميم ياءه فى الوقف هاء فيقولون هذه بسكون الهاء ، وانما أبدلت هاء لخفاء الياء بعد الكسرة فى الوقف ، والهاء بعدها أظهر منها ، ولقرب مخرج الهاء من الألف التى هى أخت الياء فى المد ، فاذا وصلوها ردوا الياء فقالوا : هذى هند لأن ما بعد الياء يبينها (١٢٠) .

وقد تابع الفرزدق لهجة قومه فاستخدم « هذى » بالياء فى الوصل ، ومن ذلك قوله :

- سريع الى هذى وهذى قيامه
 اذا صدقت نفس الجبان كذوبها (١٢١)
 — وهذى لغيظ المشبعات اذا شتى
 وهذى يد فيها الحسام المهند (١٢٢)
 — هذونك هذى يا زياد فانها
 هى المدح والشعر الذى هو أشعر (١٢٣)
 — يداه هذى حباً للناس يعصمهم
 ويحبل الله فى الأخرى له الظفرا (١٢٤)
 — هذونك هذى يا بلال فانها
 سبىنى بها فوق القوافى نقالها (١٢٥)

وقد خالفها حيث استخدمها بالهاء وصلأ فى قوله :

- عست هذه اللأواء تطرد كربها
- علينا سماء من هشام تصيبها (١٢٦)
- فقلن : عهدناهم رجالا وهذه
- أيور بغال خالطتها حميرها (١٢٧)

✽ العلم المؤنث الذي على وزن (فعال) يبينه الحجازيون على الكسر بلا فرق بين ما آخره راء أو غيرها ، ويفرق أكثر بنى تميم بين ما آخره راء وبين ما ليس مخفوما بها ، فان ختم براء بنوه على الكسر، وان كان غير مخفوم بها أجروه مجرى ما لا ينصرف (١٢٨)

وساير الفرزدق لهجة قومه فقال :

- متى ما ترد يوما سفار تجد بها
- أديهم يرمى المستجير المعورا (١٢٩)
- وطئت جيات يزيـد كل مدينة
- بين الدوم وبين نخل وبار (١٣٠)
- وقد خالفهم حيث بنى « لضاف » على الكسر وليس آخره راء
- في قوله :

— بحيث مات هجير الحمض واختلطت
لضاف حول صدى حسان والحفر (١٣١)

- وبعد : فهذه جولة في ديوان الفرزدق نستطيع بعدها الحكم بأنه
- في الأغلب — سجل أمين للهجة قومه تتضح فيه معالمها وان كان
- الفرزدق يخالف لهجة قومه في بعض الاحيان ، والله أعلم .

- (١) المزهري في علوم اللغة/للسيوطي ٤٨٣/٢
- (٢) المرجع السابق ٢١١/١
- (٣) القراءات واللهجات ص/٣٥ عبد الوهاب جهودة
- (٤) انظر ترجمته في : الشعر والشعراء ٤٧١/١ — معجم الأدباء: ٢٩٧/١٩
- (٥) انظر : معجم الأدباء ٢٩٩/١٩
- (٦) السابق ٢٩٩/١٩
- (٧) يعد هذا البحث بمثابة تطبيق على البحث الذي قدمته لنيل درجة الماجستير ، اذ كان بعنوان القواعد النحوية والصرفية بين التزيين والحجازيين .
- (٨) الشاهد في قوله (يعمرن .. اثاره) حيث الحق بالفعل علامة ودياف : قرية بالشام — السليط : الزيت — حوران : من مدن المؤنث للدلالة على أن عامله جمع مؤنث .
- الشام .
- هजार جلا فعمله من اهل القرى المعتملين لاقامة عيشهم ونفاه مما عليه العرب من الانتجاع والحرب (الكتاب ٢٣٦/١ — الامالي الشجرية ١٣٣/١ — ابن يعيش ٨٩/٣ — الهمع ١٦٠/١ ديوان الفرزدق ٥٠/١) .
- (٩) الكتاب ٢٣٦/١
- (١٠) الالفية ص/٢٥
- (١١) الهمع ١٦٠/١ — شرح الأشموني ٤٨/٢
- (١٢) شرح ابن عقيل على الالفية ص/١٧١
- (١٣) جمهور انساب العرب ص/٢١٥ — نهاية الأرب للنويري ٣٢٦/٢
- معجم قبائل العرب ٧٤٢/٢
- (١٤) المصباح المنير ٩٢٠/٢
- (١٥) المزهري ٢٧٧/٢
- (١٦) شرح الكافية ١٥٢/٢
- (١٧) هاشم تحقيق المقتضب ٣٤٦/٢
- (١٨) المذكر والمؤنث في لغة العربية د. محمد محمود هلال ص : ٧٢ رسالة دكتوراة بالكلية .
- (١٩) انظر : المذكر والمؤنث للفراء ص : ٣٠ — الامالي الشجرية ٨٣/١ — البحر المحيط ٨٣/١ ، ٣٨٠/٣ — المخصص ١٠٠/١٦
- (٢٠) ديوان الفرزدق ٢٠٠/١
- (٢١) ديوان الفرزدق ٣٠/١
- (٢٢) المذكر والمؤنث للفراء ص : ٢٦ ، ٣٤ — التذكير والتأنيث للسجستاني ص : ١٨ — المخصص ٢٤/١٧ .
- (٢٣) الاحزاب : ٣٧ .
- (٢٤) ديوان الفرزدق ٧٢/١
- (٢٥) ديوان الفرزدق ٦٠٥/٢ — المذكر والمؤنث للفراء ص : ٢٦ .
- (٢٦) ديوان الفرزدق ٧٧١/٢
- (٢٧) المزهري ٢٧٦/٢ .

- (٢٨) ديوان الفرزدق ٢٠٩/١
 (٢٩) ديوان الفرزدق ٣٤١/١
 (٣٠) ديوان الفرزدق ٣٧٨/١
 (٣١) ديوان الفرزدق ٤٠٧/٢
 (٣٢) ديوان الفرزدق ٤٧٨/٢
 (٣٣) ديوان الفرزدق ٥٤٣/٢
 (٣٤) ديوان الفرزدق ٦٣٧/٢
 (٣٥) ديوان الفرزدق ٨٥٠/٢
 (٣٦) ديوان الفرزدق ٨٥٣/٢
 (٣٧) ديوان الفرزدق ٨٨٢/٢
 (٣٨) ديوان الفرزدق ٨٩٥/٢
 (٣٩) انظر : سيبويه ٤٧٥/١ ، ٢٠٥/٢ — لأخصائى ١٦٧/١ —
 المنصف ١٢٨/٣ — أسرار العربية ص : ٩٥ — شرح السكافية
 للرضي ٢٤٦/١ — الهمع ١٢٣/١ .
 (٤٠) الكتاب ٢٨/١ .
 (٤١) الحرد : المنع أو الغضب والمعنى كانه غاضب على الحجازية غم
 مطئنن اليها ، يخرج منها تهيات له الفرصة ، او انه على المنع
 لها والتخرج منها
 (٤٢) انظر الخصائص ١٢٤/١
 (٤٣) ديوان الفرزدق ٣٩/١
 (٤٤) ديوان الفرزدق ٤٤/١
 (٤٥) ديوان الفرزدق ٦١٤/٢
 (٤٦) ديوان الفرزدق ١٠٦/١
 (٤٧) ديوان الفرزدق ١٧٧/١
 (٤٨) ديوان الفرزدق ٧٦٢/٢
 (٤٩) ديوان الفرزدق ٢٠/٢
 (٥٠) ديوان الفرزدق ٨٣١/٢
 (٥١) ديوان الفرزدق ٢٢٣/١
 (٥٢) الكتاب ٢٩/١
 (٥٣) المتنضب ١٩١/٤
 (٥٤) الذاريات : ٢٣
 (٥٥) خزائن الادب ١٣٧/٤
 (٥٦) المقرب ١٠٢/١
 (٥٧) شرح التصريح ١٩٨/١
 (٥٨) المتنضب ١٩١/٤
 (٥٩) المغنى ٣٦/٢ — الخزائن ١٣٦/٤
 (٦٠) أسرار العربية ص : ٦١
 (٦١) الاشعرونى ٢٤٨/١ — شرح التصريح ١٩٨/١
 (٦٢) الصالحى ص : ٢٣١ ط : المؤيد سنة ١٩١٠ م
 (٦٣) رسالة «ثم الخطأ في الشعر» ص : ٣١ ط : المعاهد سنة ١٣٤٩ هـ
 (ضمن مجموعة)

- (٦٤) الخصائص ٢٧٣/٣ وما بعدها
 (٦٥) الاثسموني ٢٤٨/١
 (٦٦) حاشية المصنوع على الاثسموني ٢٤٨/١
 (٦٧) الخزائن ٣١٥/١٠
 (٦٨) الحيوان للجاحظ ١٥٠/٢
 (٦٩) انظر : الظواهر اللغوية في الشعر العربي في العصر العباسي
 الاول ص : ١١ ، ١٣ رسالة دكتوراه بكلية اللغة العربية ١٩٨٤
 (٧٠) ديوان الفرزدق ٥٢/١
 (٧١) ديوان الفرزدق ٣٩٩/١
 (٧٢) الاثسموني ١٣٩/١ — الهج ٧٥/١
 (٧٣) ديوان الفرزدق ١١٦/١
 (٧٤) ديوان الفرزدق ١٣٠/١
 (٧٥) ديوان الفرزدق ١٣٠/١
 (٧٦) ديوان الفرزدق ٦٥٢/٢
 (٧٧) ديوان الفرزدق ٥١٧/٢
 (٧٨) الجهرة ٢٩٣/٣
 (٧٩) المزهر ٢٧٦/٢
 (٨٠) ديوان الفرزدق ٣٢/١ . يلاحظ : اراد وقعة أم سوداء اولدها ابنته
 مكية .
 (٨١) ديوان الفرزدق ١٣٥/١
 (٨٢) ديوان الفرزدق ١٣٧/١
 (٨٣) ديوان الفرزدق ١٣٧/١
 (٨٤) ديوان الفرزدق ١٦٠/١
 (٨٥) ديوان الفرزدق ٦٥٢/٢
 (٨٦) ديوان الفرزدق ١١٨/١
 (٨٧) ديوان الفرزدق ٣٤/١ . وابنا حنان : غنى وباهلة وبذلك كانوا
 يسبون في الجاهلية .
 (٨٨) ديوان الفرزدق ٣٦٢/١
 (٨٩) ديوان الفرزدق ٥٠٨/٢
 (٩٠) ابن يعيش ١١٣/٩ — المخصص ١٤/١٤
 (٩١) الكتاب ١٦٩/٢ ، ١٧٠
 (٩٢) المغني ١٥٨/١
 (٩٣) ديوان الفرزدق ٤٥١/٢ . ورواية الديوان : كم خالة لك يا جبر
 ومة والندع : خروج مفصل الابهام مع ميل في القدم قليل .
 (٩٤) السكتب ٢٥٣/١ ، ٢٩٣ ، ٢٩٥ — المقتضب ٥٨/٣ — ابن
 يعيش ١٣٢/٤ — الخزائن ١٢٦/٣ — الهج ٢٥٤/١ .
 (٩٥) ديوان الفرزدق ٣٨/١
 (٩٦) ديوان الفرزدق ٤١/١ . غلى : صلا — الخرب : ذكر الجباري
 (٩٥) ديوان الفرزدق ٤٩/١
 (٩٦) ديوان الفرزدق ٥٧/١
 (٩٧) ديوان الفرزدق ٨٧/١
 (٩٨) ديوان الفرزدق ١٥٦/١
 ٢٩٤

- (٩٩) المغنى ١٥٨/١
 (١٠٠) شرح الكفاية ٩١/٢
 (١٠١) المقرب ٣١٢/١
 (١٠٢) ابن يعيش ١٣٣/٤ - المغنى ١٥٨/١
 (١٠٣) آل عمران / ١٢٠
 (١٠٤) البقرة / ٢١٧
 (١٠٥) الكتاب ١٥٨/٢ . وانظر الخصائص ٢٦٠/١ - المحتسب ١٤٨/١
 البحر المحيط ١١/٣
 (١٠٦) ديوان الفرزدق ٢٢/١ . والمشهور أن « اذا » لا يجزم بها الا في الشعر ، وفي النثر بقلة نحو قوله عليه السلام لعلى وغانمة رضى الله عنهما « اذا اخذتها مضاجعكما فكبرا اربعا وثلاثين * . » والمجازة بها مع دخول « ما » عليها قليل مثل هذا البيت ، ومن منع منع المجازة باذا ما قال ان الرواية : وكان متى ما يسئل السيف يضرب . انظر : ابن يعيش ١٣٤/٨ - الاشموني ٢١٥/٤
 (١٠٧) ديوان الفرزدق ٩١/١
 (١٠٨) ديوان الفرزدق ١٤١/١
 (١٠٩) ديوان الفرزدق ٢١٥/١
 (١١٠) ديوان الفرزدق ٦٥٩/٢
 (١١١) ديوان الفرزدق ٦٨١/٢
 (١١٢) الاشموني ٧٨/١ - شرح التصريح ٢٦٩/٢
 (١١٣) ديوان الفرزدق ٦١٩/٢
 (١١٤) ديوان الفرزدق ٦٢/١
 (١١٥) ديوان الفرزدق ٢٢٠/١
 (١١٦) ديوان الفرزدق ٨٧١/٢
 (١١٧) ديوان الفرزدق ٨٢٣/٢
 (١١٨) انظر : الكتاب ٢٨٧/٢ - شرح الشافية ٢٨٦/٢ - شرح السراي للكتاب ٤٤٠/٥
 (١١٩) ديوان الفرزدق ٧٥/١
 (١٢٠) ديوان الفرزدق ١٧٥/١
 (١٢١) ديوان الفرزدق ٣٧٤/١
 (١٢٢) ديوان الفرزدق ٤٢٤/٢
 (١٢٣) ديوان الفرزدق ٦٦٤/٢
 (١٢٤) ديوان الفرزدق ٦٧/١
 (١٢٥) ديوان الفرزدق ٤٦٠/٢
 (١٢٦) الكتاب ٤٠/٢ - ابن يعيش ٦٥/٤ - الاشموني ٢٦٨/٣
 التصريح ٢٢٥/٢
 (١٢٧) ديوان الفرزدق ٣٥٥/١ . ادبيهم : هو ادبيهم بن مرداس . المستجير المستقى .
 (١٢٨) والمعور : الذى لا يسعى .
 (١٢٩) ديوان الفرزدق ٣٧٨/١ . الردوم : ردم ياجوج وماجوج - وبار : من وراء يبرين في أقصى بلاد سعد
 (١٣٠) ديوان الفرزدق ٢٢١/١ . الحمض : منزل بين البصرة البحرين - الحفر : القراب الذى يستخرج من الحفرة .

مراجع البحث

- ١ - أسرار العربية/كمال الدين أبو البركات عبد الرحمن بن أبي سعية الأنباري ط/ليون ١٨٨٦م
- ٢ - الأمانى الشجرية/أبو الشعادات هبة الله بن علي بن حمزة ط/دائرة المعارف العثمانية ١٣٤٩هـ .
- ٣ - أوضح المسالك أبي الفية ابن مالك/أبو محمد عبد الله جمال الدين بن هشام ط/صبيح ١٩٦٨
- ٤ - التذكير والتأنيث/أبو حاتم السجستاني . مخطوط بدار الكتب المصرية برقم ٢٦٤ لغة تيمور .
- ٥ - تفسير البحر المحيط/أثير الدين أبو عبد الله محمد بن يوسف بن حيان الأندلسي ط/النصر الحديثة بالرياض .
- ٦ - جبهة أنساب العرب/أبو محمد علي بن حزم الأندلسي تحقيق/عبد السلام هارون ط/دار المعارف
- ٧ - جبهة اللغة/أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد ط/دائرة المعارف العثمانية ١٣٤٥هـ
- ٨ - حاشية الصبان على شرح الأشموني/محمد بن علي الصبان ط/عيسى البابي الحلبي .
- ٩ - الحيوان/أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ . تحقيق/عبد السلام هارون/مصطفى الحلبي .
- ١٠ - خزائن الأدب ولب لباب العرب/عبد القادر البغدادي ط/بولاق - وط/تحقيق عبد السلام هارون .
- ١١ - الخصائص/أبو الفتح عثمان بن جني تحقيق/محمد علي النجار ط/دار الكتب المصرية .
- ١٢ - الدرر لاوامع على همع الهوامع/أحمد بن الأمين الشنقيطي ط/كرستان العلمية بالقاهرة .
- ١٣ - ديوان الفرزدق/شرح عبد الله ط/الصاوي .
- ١٤ - ذم الخطأ في الشعر/رسالة لابن فارس ط/المعاهد ١٣٤٩ ضمن مجموع .
- ١٥ - شرح الأشموني على الفية ابن مالك/أبو الحسن علي بن محمد الأشموني ط/عيسى الحلبي .
- ١٦ - شرح ابن عقيل على الألفية/بهاء الدين بن عقيل ط/دار الشعب .
- ١٧ - شرح التصريح على التوضيح/خالد بن عبد الله الأزهري ط/عيسى الحلبي .
- ١٨ - شرح السراقي على كتاب سيبويه/أبو سعيد السراقي * مخطوط بدار الكتب المصرية برقم ٥٢٨ نحو تيمور .
- ١٩ - شرح الشافية/رضي الدين الاسترأبادي . تحقيق/محمد محيي الدين وآخرين ط/حجازي .

- ٢٠- شرح الكافية/رضى الدين الاسترلابى ط/المحمية مجمع الرضى ١٢٧٥هـ .
- ٢١- شرح الفصل/موفق الدين يعيش بن على بن يعيش ط/الطباعة المنيرية .
- ٢٢- الشعر والشعراء/أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة . تحقيق/أحمد محمد شلكر ط/دار المعارف
- ٢٣- الصاحبى فى فقه اللغة وسنن العرب فى كلامها/أحمد بن فارس ط/المؤيد ١٩١٠
- ٢٤- الظواهر اللغوية فى الشعر العربى فى العصر العباسى الأول/د. محمد إبراهيم العفيفى . رسالة دكتوراه بالكلية .
- ٢٥- القراءات واللهجات/عبد الوهاب حمودة ط/السعادة ١٩٤٨
- ٢٦- الكتاب/أبو بشر عمرو الملقب بسبيويه ط/بولاق ١٣١٦هـ
- ٢٧- المختصب فى تبين وجوه شواذ القراءات/أبو الفتح بن جنى ط/الجلس الأعلى للشئون الإسلامية .
- ٢٨- المختصص/أبو الحسن على بن اسماعيل الأندلسى المعروف بابن سيدة ط/بولاق ١٣١٨
- ٢٩- المذكر والمؤنث/أبو زكرياء أحمى بن زياد الفراء ط/العلامة بحلب ١٣٤٥هـ
- ٣٠- المذكر والمؤنث/د. محمد محمود هلال — رسالة دكتوراه بالكلية .
- ٣١- المزهر فى علوم اللغة وأنواعها/السيوطى ط/عيسى الحلبي
- ٣٢- المصباح المنير/أحمد بن محمد بن على الفيومى ط/الأميرية ١٩١٢
- ٣٣- معجم الأدباء/ياقوت الحموى ط/دار المأمون *
- ٣٤- معجم قبائل العرب القديمة والحديثة/عمر رضا كحالة ط/الهائمية بدمشق ١٩٤٩
- ٣٥- معنى اللبيب/ابن هشام الانصارى ط/عيسى الحلبي .
- ٣٦- المختضب/للبرد تحقيق/د. محمد عبد الخالق عضية ط/لجنة احياء التراث .
- ٣٧- المغرب/لابن عصفور الاشبيلي ط/المائى — بغداد
- ٣٨- المنصف/أبو الفتح عثمان بن جنى ط/مصطفى الحلبي .
- ٣٩- نهاية الأرب فى فنون الأدب/شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب ط/دار الكتب المصرية .
- ٤٠- هجع الهوايع شرح جمع الجوامع/جلال الدين السيوطى ط/السعادة ١٣٢٧هـ

أسماء الأفعال ونيابتها عن الأفعال د/عبد العظيم فتحى خليل الشاعر

أولا : حقيقة أسماء الأفعال وتعريف اسم الفعل :

اختلف النحويون في حقيقة أسماء الأفعال (١) ، فذهب بعضهم الى أنها أسماء وضعت لتدل على صيغ الأفعال كما تدل الأسماء على مسمياتها ، فمثلا لفظ (بعد) يدل على ما تحته من المعنى وهو خلاف القرب ، ولفظ هيهات اسم للفظ (بعد) دال عليه وهكذا سائر أسماء الأفعال ، ومعنى ذلك أن مدلولها هو لفظ الفعل من غير دلالة على حدث أو زمان بنفسها •

— وذهب آخرون الى أنها أسماء وضعت للدلالة على الحدث والزمان بمادتها •

— ويرى جماعة أنها أسماء وضعت للدلالة على الحدث ومدلولها مدلول المصادر النائية عن أفعالها فاطلاق اسم الفعل عليها إنما هو بالمعنى اللغوى للفعل •

— وحكى الأشموني عن بعض البصريين أنها أفعال استعملت استعمال الأسماء أى من حيث أنها تنون تارة ولا تنون تارة أخرى ، ومن حيث أنها لا تتصل بها ضمائر الرفع البارزة ، ومن حيث أن الطلبى منها لا تلحقه نون توكيد ونحو ذلك •

— وذهب الكوفيون الى أنها أفعال حقيقة لدالاتها على الحدث والزمان •

— وقيل ما سبق استعماله في ظرف أو مصدر باق على اسميته كرويد زيدا ودونك زيدا ، وما عداه فعل كنزال وصه •

— وقيل : هى قسم برأسه يسمى خالفة الفعل أى خليفته ونائبه في الدلالة على معناه

ونحن نرى مايراه جمهور البصريين ومعظم المتأخرين من أنها أسماء وليست أفعالا ، والدليل على اسميتها أمران (٢) :

الأول : أنها تنون فرقا بين المعرفة والنكرة ، وذلك أنك إذا قلت :
صه بالكسر من غير تنوين كان المراد طلب السكوت من حديث معين ،
لأن الاسم حينئذ معرفة ، وإذا قلت : صه بالتنوين كان المراد طلب
السكوت من مطلق حديث •

الثاني : أنها إذا نقل منها ما آخره راء الى العلمية نحو : حضار
وسفار إذا سمي بهما ، فإنه يبقى باجماع التميميين والحجازيين على
بنائه ولا يعرب ، وقد حكى ذلك عنهم ، ولو كان فعلا لوجب إذا نقل
الى العملية أن يعرب كما في تلعب ويزيد •

هذا ، وذكر الرضى في شرحه لكافية ابن الحاجب أن الذى حمل
النحاة على القول بأنها ليست أفعالا أمر لفظى ، وهو أن صيغها مخالفة
لصيغ الأفعال فهي لا تتصرف تصرفها ويدخل اللام على بعضها
والتنوين في بعض وظاهر كون بعضها ظرفا وبعضها جاراً ومجروراً (٣)
وهو أيضا مذهب الشمنى كما في حاشية الأمير على المغنى (٤) وطريقة
ابن مالك ومن تبعه تحليل عدم ادخالها في الأفعال بعدم قبولها لعلامات
الفعل ، فإن منها ما يدل على معنى المضارع ولا يقبل لم ، ومنها
ما يدل على معنى الماضى ولا يقبل تاء الفاعل ولا تاء التانيث الساكنة
ومنها ما يدل على الأمر ولا يقبل نون التوكيد (٥) •

وذهب بعض الباحثين الى الحاق هذه الأسماء بالأفعال الجامدة
مجاراة لذهب الكوفيين ، فرأى أنها أفعال شاذة جامدة تخلفت عن
سائر الأفعال فلم تتخذ لها صيغها ولم تتصرف تصرفها واحتج بأنها
أفعال في دلالاتها واستعمالاتها ، فقد يليها الفاعل فيرتفع أى أنها
تستند الى الفاعل اسناد الأفعال اليه (٦) ، والرد على ذلك سهل
ميسور وهو أن اسنادها الى الفاعل لا يستلزم كونها فعلا، بدليل أن
اسم الفاعل والمصدر يستندان الى الفاعل ، ولم يقل أحد انهما من
ت قبيل الأفعال •

وإذا كانت هذه الأسماء عاملة عمل الفعل كما هو ثابت بالسمع ،
فهى نائبة عن الأفعال التى هى بمعناها ، بيد أن النحويين الذين ذهبوا
ذلك المذهب ، يختلفون في تقرير جهة النيابة الى مذهبين :

الأول — وعليه الأكثر — أن جهة النيبابة في تلك الاسماء هي دلالتها على لفظ الفعل ، فهي بمثابة أعلام على الأفعال التي هي بمعناها ، ولهذا تسمى أسماء الأفعال •

والثاني : أن جهة النيبابة فيها هي دلالتها على معنى الفعل ، لأنها وضعت للدلالة على الحدث والزمان بمادتها ، ولم توضع أعلاما على ألفاظ الأفعال •

وقد رجح الشيخ الرضى هذا الثاني فقال (٧) : « وليس ما قال بعضهم ان صه مثلا اسم للفظ اسكت الذي هو دال على معنى الفعل ، فهو علم للفظ الفعل لا لمعناه بشيء ، اذ العربى القح ربما يقول : صه مع أنه لا يخطر بباله لفظ (اسكت) وربما لم يسمعه أصلا ، ولو قلت انه اسم لا صمت أو امتنع أو كف عن الكلام أو غير ذلك مما يؤدي هذا المعنى لصح فعلنا أن المقصود منه المعنى لا اللفظ » وقد أصاب الرضى — في رأيي — كبد الحقيقة ، لأن المعهود في التسمية عند العرب أنها تكون للأعيان الموجودة وما ألحق بها كما تكون للمعاني العقلية ، ولم يعمد لديهم أن يكون هناك اتجاه الى تسمية الألفاظ واطلاق الأعلام عليها الا نادرا كما في أسماء حروف الهجاء •

واذا كان الأمر كما قال الرضى فهذه الأسماء لما نابت عن الأفعال التي هي بمعناها في الدلالة والعمل ساغ أن تسمى أسماء الأفعال ، لأنها وضعت من أجلها ولكي تنوب عنها ، والاضافة تكون لأدنى ملابسة ، على أنه في مقدورنا أن نطلق عليها اصطلاح : النائب الوضعي للفعل ، لأنها وضعت من أول أمرها نائبة عنه ، وليس هذا بجديد ، فقديما أطلق عليها : خالفة الفعل كما ذكرنا •

أما تعريف اسم الفعل ، فقد اختلف النحاة في صياغته وان كانت الغاية واحدة ، فقال ابن مالك في التسهيل : « أسماء الأفعال ألفاظ تقوم مقامها غير متصرفة تصرفها ولا تصرف الأسماء » (٨) •

وعرفها أبه في شرح النظم بأنها ألفاظ نابت عن الأفعال معنى واستعمالا (٩) •

وعرفها ابن عقيل في شرح الألفية بأنها أسماء تقوم مقام الأفعال في الدلالة على معناها وفي عملها (١٠) . وعرف ابن هشام اسم الفعل بأنه : ما ناب عن الفعل معنى واستعمالا ، وذكر الشيخ خالد الأزهرى أن المراد بالمعنى كونه يفيد ما يفيد الفعل الذى هو نائب عنه من الحدث والزمان ، وأن الاستعمال عبارة عن كونه أبدا عاملا غير معمول لمعامل يقتضى الفاعلية والمفعولية ، احترازا من المصادر والصفات النابتة عن أفعالها فان العوامل اللفظية والمعنوية تدخل عليها فتعمل فيها (١١) .

هذا ، والمعتمد لدينا هو تعريف ابن هشام وشرحه للشيخ خالد صاحب التصريح ، لأن هذا التعريف هو أخصر التعريفات بقله لفظه وأدقها بحصره أمثلة الباب وإخراج ما عداها ، كما أن هذا الشرح مطابق لما ذهبنا اليه من أن اسم الفعل يفيد فائدة الفعل وليس مجرد علم للفظه .

ثانيا : أصول أسماء الأفعال وأقسامها :

(١) أصول أسماء الأفعال : تحدث الرضى باستفاضة عن أصول تلك الأسماء ، مخرج من حديثه بنتيجة مؤداها أن جميع أسماء الأفعال منقولة اما عن المصادر الأصلية أو عن المصادر الكائنة في الأصل أصواتا أو عن الظروف أو عن الجار والمجرور ، وبناء على هذا الاستنتاج لا تكون تلك الأسماء قاذحة باعتبار أصلها لا في حد الاسم ولا في حد الفعل ، لأنها حينئذ منقولة عن أصلها المقرر الى معنى الفعل لتقوم بدوره وتؤدي مهمته .

فالنقول منها عن مصدر أصلى نحو : رويد زيدا وبله زيدا بنصب المفعول به ، اذ استعمال هذه الكلمات على أصلها كثير نحو : بله زيد بالاضافة ، قال كعب بن مالك :

تذر الجماجم ضاحيا هاماتها بله الإكف كأنها لم تخلق

يروي بنصب الإكف وجره ورفعه والاستشهاد هنا برواية الجر حيث يكون (بله) مصدرا مضافا لمفعوله أى ترك ذكر الإكف

بمعنى اترك ذكرها تركا فان أمر قطعها أسهل من الهامات (١٣) .

ويلحق بما ذكر ما يشبه أن يكون مصدرا في الأصل وإن لم يثبت استعماله مصدراً كوشكان وسرعان وبطآن وشتان فانها ك (ليان) في المصادر ، وكهيهات فانها كقوفاة ، ونزال فانها كفجار ، وتيد فانها ك (ضرب) فهذه الألفاظ كانت مصادر في الأصل ، إذ قد قام الدليل القطعي على كونها منقولة الى معنى الأفعال عن أصل ، وأشبه ما يكون أصلها المصادر ، للمناسبة بينهما وزناً ، وللاحاقها بأخواتها من نحو رويد وبله فيغلب على الظن أنها كانت في أصلها مصادر ، فلا يتمتع الحكم عليهما بذلك .

والمنقول من هذه الأسماء عن مصدر هو في الأصل صوت نحو : صه ، ومه ، وها ، ودع : أي انتعش وبس : أي أرفق ، وهيا ، وهلا ، واهيه ، وهيك ، وهيت .

والمنقول عن الظرف أو الجار والمجرور نحو : أمامك زيذا ، وعليك زيذا ، لأن استعمال هذه الكلمات على أصلها كثير نحو : أمامك زيد بالرفع .

قال الرضي : « وكان القياس أن لا يقال لاسم الفعل الذي هو في الأصل جار ومجرور نحو : عليك واليك اسم فعل ، لأننا نقول لمثل صه ورويد انه اسم بالنظر الى أصله ، والجار والمجرور لم يكن اسما ، الا أنهم طردوا هذا الاسم في كل لفظ منقول الى معنى الفعل نقلا غير مطرد (١٣) » .

(ب) أقسام أسماء الانفعال :

اختلفت اجتهادات النحويين في تقسيم تلك الأسماء ، فمنهم من نظر اليها من جهة البساطة والتركيب فقسمها الى بسيط ومركب ، ثم ذكر لكل قسم ما يختص به من الأحكام كما فعل صاحب الارتشاف (١٤) .

ومنه من تناولها من جهة الدلالة ، فقسمها الى ما يدل على معنى الماضى وما يدل على معنى المضارع وما يدل على معنى الأمر ، وهذا هو التقسيم المشهور ، وعليه المعول فى هذا البحث .

فاسم الفعل اما أن يكون نائباً عن فعل ماض ، واما أن يكون نائباً عن مضارع واما أن يكون نائباً عن أمر فالأقسام ثلاثة (١٥) وهى :
 ١ - اسم فعل الأمر ، وهو الغالب منها وأكثرها وروداً فى الكلام الماثور ، ومن أمثلته : صه بمعنى اسكت ومه بمعنى اكفف وآمين بمعنى استجب ، وانما كان هو الغالب ، لأن الغرض من تلك الأسماء هو الإيجاز مع ضرب من المبالغة ، وذلك بابه الأمر ، لأنه الموضع الذى يجتزأ فيه بالإشارة وقرينه حال أو لفظ عن التصريح بلفظ الأمر ، وهذا القسم منه المسموع ومنه المقنيس على خلاف فى اقتباسه ، فالمسموع كالأمثلة المذكورة ، والمقنيس : ما جاء على وزن فعال من فعل ثلاثى تام متصرف فى نحو : نزال ، وتراك ، ومناع ، ونعاء ، وحذار ، ونظار ، يقال الكميت :

نعاء جذاما غير موت ولا قتل ولكن خراقا للدعائم والأصل
 وقال أبو النجم :

حذار من أرماحنا حذار

وقد ذكر صاحب الارششاف أن جواز القياس على هذا هو مذهب سيبويه والأخفش ، وذهب المبرد الى أنه لا ينعاس . والمعتمد عند المتأخرين هو مذهب سيبويه ، وعليه يبنى من نحو ضرب وكتب وقرأ ضراب وكتاب وقرأ ، ولا يبنى هذا الوزن من فعل غير متصرف أو غير تام فلا تقول وذار من يذر ولا تكون قائما ، وقد سمع بناؤه من الزائد على ثلاثة نحو : بدار من بادر وحراك من أدرك ، وقاس على دراك أبو بكر بن طلحة فأجاز أن يبنى فعال من كل فعل يكون على وزن أفعل كما جاز بناؤه فى التعجب ، وشبيه بفعال فى الدلالة على الأمر : ما جاء على فعال ومما سمع منه فى كلامهم : قرقار وعرار وجرجار بمعنى قرقر وعرر وجرجر ، وقد قاس الأخفش عليه فأجاز : قرقاس من قرطس واخراج من أخرج ، ومنع سيبويه القياس عليه ، وأنكر المبرد أن

يكون اسم الفعل مسموعاً من الرباعي ، ومذهبه أني الوارد منه حكاية صوت ولا دلالة فيه على الأمر •

٢ - اسم الفعل المضارع ، وهو قليل ، ومن أمثلته : أوه بمعنى أتوجع ، وأف بمعنى أتضجر ، ووا ووي وواها بمعنى أعجب ، كقوله تعالى : (فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما) ، وقوله : (ويكأنه لا يفلح الكافرون) •

وقول الراجز : (وabأبي أنت وفوك الأشنب)

وقد أسقط بعضهم هذا النوع وفسر ما ورد من أمثلته بمعنى المضي ، ومنهم ابن الحاجب كما في حاشية الصبان ، قال الصبان : والانصاف أن المذهبين محتملان ، يعني تفسيرها بمعنى المضارع وتفسيرها بمعنى المضي (١٦) •

٣ - اسم الفعل الماضي ، وهو أكثر من اسم الفعل المضارع ومن أمثلته : هيات بمعنى بعد كقول الشاعر :

فهيئات هيئات العقيق ومن به وهيئات خل بالعقيق نواصله

ومنها شتان بمعنى افترق كقول الآخر :

شتان ما بين العناق والنوم والمشرب البارد في ظل الدوم

هذا ، وقد أدمج ابن يعيش (١٧) هذين القسمين الأخيرين في قسم واحد ، مقسماً أسماء الأفعال الى ضربين : ضرب لتسمية الأوامر ، وضرب لتسمية الأخبار ، وهو تقسيم جيد ، غير أن عباراته تنبئ عن مذهبه في أن تلك الأسماء أعلام على ألفاظ الأفعال الدالة على معناها ، وهو خلاف ما ذهبنا اليه •

وذلك الذي قدمناه هو أقسامها من حيث الدلالة ، ولها تقسيمان آخران •

أولهما : من حيث أصالتها في الدلالة على الفعل وعدم أصالتها ، وهي في ذلك قسمان (١٨) :

(أ) المرتجل : وهو ما وضع من أول أمره اسم فعل ولم يستعمل في غيره من قبل مثل شتان ووي ومه وهذا لا يتنافى مع ما قدمناه عن الرضى ، لأن الأصل الأول لعدم استعماله بمنزلة العدم •

(ب) المنقول : وهو الذى وضع أول الأمر لمعنى ثم انتقل منه الى اسم الفعل وهو أقسام :

— فمنه المنقول عن الجار مع المجرور نحو : عليك واليك بمعنى الزم وتنسح •

— ومنه المنقول عن ظرف مكان نحو : أمامك ، ووراءك بمعنى تقدم وتأخر •

— ومنه المنقول عن المصدر له فعل مستعمل من لفظه نحو رويد بمعنى تمهل أو أمهل •

— ومنه المنقول عن مصدر ليس له فعل من لفظه لكن له فعل من معناه مثل كلمة بله بمعنى أترك •

ثانيهما : من حيث العمل فتتقسم الى قسمين :

(١) اسم الفعل المتعدى : وهو الذى يتعدى في عمله الفاعل ويتجاوز به الى غيره لينيابته عن الفعل المتعدى ومن ذلك: رويد زيدا: أى أروده وأمهله ، وهلم زيدا : أى. قسربه وأحضره ، وهات الشيء : أى أعطنيه .. وقالوا بله زيدا : أى دعه ، وترأكها ومناعها : أى أتركها وامنعها ، وعليك زيدا : بمعنى الزمه ، وعلى زيدا : أى أولنيه •

(ب) اسم الفعل اللازم : وهو ما ناب عن فعل لازم غير متعد ومن أمثلته : صه : بمعنى أسكت ومه : بمعنى أكف ، وهيت بمعنى أسرع ، وهل وهيك بمعناه أيضا ، ونزال في الأمر ، وقدك

وقطك بمعنى اكتف وانته ، واليك بمعنى تنتح ، ودع بمعنى انتعش ، وآمين بمعنى استجب •

ثالثا : الغرض من وضع أسماء الأفعال نائبة عن الأفعال :

الغرض من وضع هذه الأسماء نائبة عن الأفعال هو الإيجاز والاختصار مع نوع من المبالغة والتوكيد ، ولولا ذلك لكانت الأفعال أولى بالاستعمال منها •

ووجه الاختصار فيها : مجيئها للواحد والواحدة والمثنى والجمع بلفظ واحد وصورة واحدة تقول في الأمر : صه ، للواحد والمثنى والجمع ، ولو عبرت عن ذلك بالفعل لأضفت اليه علامة التثنية والجمع ، ويضاف الى ذلك وجازة اسم الفعل في عدد حروفه عن الفعل في كثير من الأحيان وذلك وأضح فيما هو على حرفين نحو : صه ، ومه •

وأما المبالغة ، فلا شك أن صه أبلغ في المعنى من اسكت ، لكونها بمنزلة الكناية عن الفعل المقصود وبمنزلة الطلب المتكرر ، وذلك أدعى الى المبالغة وتوكيد المطلوب (١٩) •

ومما يبرز فيه الاختصار قولهم أمامك ودونك زيد فقد كان في الأصل — كما ذكر الرضى — أمامك زيد ودونك زيد فخذة فقد أمكنك ، فاختصر هذا الكلام الطويل ، لغرض حصول الفراغ منه بسرعة ليبادر المأمور الى الامتثال قبل أن يتباعد عنه زيد ، وكذا كان أصل : عليك زيدا : وجب عليك أخذ زيد ، واليك عنى : ضم رهلك وثقلك اليك وأذهب عنى ووراءك : تأخر وراءك ، فجرى الاختصار فيها جميعا قصداً الى التأكيد •

وكل ما هو بمعنى الخبر ففيه معنى التعجب ، فهيئات بمعنى : ما أبعده ! ومعنى شتان : ما أشد الافتراق ، وذلك وأضح في قول القائل :

فستان ما بين اليزيديين في الندى يزيد سليم والأغر بن هاتم !

ومعنى سرعان ووشكان : ما أسرع ! ومعنى بظآن : ما أبطأ !
ولا شك أن التعجب فيه ضرب من التأكيد ، لأنه يؤكد المعنى المتعجب
منه بدعوى زيادته حتى صار مثيرا للعجب (٢٠) .

وهكذا لو بحثت في الأساليب الفصيحة المشتمة عليها وجدت في
استعمالها غرضاً لا يتحقق بالتعبير بلفظ الفعل ، لأنها تجمع مزيتين
ليستا للفعل الذى ترد بمعناه وهما :

١ - إبراز المعنى كاملاً مع المبالغة فيه ، وذلك لما ذكرناه ، ولأنها
وضعت لمقام المبالغة ، فمثلاً : هيهات ، يفيد البعد أو الشديد ،
لأن معناه الدقيق هو بعد جداً ، وكذا شتان : يفيد الافتراق الشديد ،
لأن معناه الحقيقي هو افتراق جداً وهكذا .

٢ - أداء المعنى على الوجه السالف مع إيجاز اللفظ واختصاره
لالتزامه في الأغلب صورة واحدة لا تتغير بتغير المفرد أو المثني
أو الجمع أو التذكير أو التأنيث (٢١) كما تقدم .

رابعاً : أحكام أسماء الأفعال :

(أ) من جهة القياس والسماع : أغلب هذه الأسماء سماعي جامد ،
ويجب الاقتصار على الوارد منها ، وليس لأحد أن يتصرف فيها بزيادة
في عددها ، أو ادخال تغيير على لفظها ، لأن لفظها المسموع واجب
البقاء على حاله ، ولا يجوز زيادة حروفه أو نقصها أو استبدال
حرف بآخر أو تغيير ضبطه ، وهناك بناء اتفق جمهور النحاة على
قياسية مجيئه اسماً للفعل ، وهو بناء فعال ويبنى من كل فعل ثلاثي
تأم متصرف كما سبق أن قررنا ، وهناك بناء آخر قاس عليه الألفيش
وهو ببناء فعـلـال ، فأجاز أن يقال : قرطاس واخراج ،
والجمهور على المنع (٢٢) .

(ب) من جهة الاعراب والبناء :

الرأى الشائع أنها أسماء مبنية ليس فيها معرب ، حتى ما كان
منها أسماء لأفعال مضارعة ، والواجب التزام حركة البناء التي
سمعت بها .

وقد تعددت اتجاهات النحاة في تحليل بنائها ، ويهمننا في هذا المجال اثبات تعليقات القائلين بأنها أسماء دالة على معاني الأفعال ، فابن جنى يرى أن علة بنائها هي تضمن مادل منها على الأمر معنى لام الأمر وحمل ماسواه عليه ، قال في باب تسمية الفعل من كتابه الخصائص مشيرا الى الأسماء الدالة على الأمر : « فان قيل : فمن أين وجب بناء هذه الأسماء ؟ فשובاب القول في ذلك أن علة بنائها انما هي تضمنها معنى لام الأمر ألا ترى أن صه بمعنى اسكت ، وأن أصل اسكت لتسكت كما أن أصل قم : لتقم واقعد : لتقعد ، فلما ضمنت هذه الأسماء معنى لام الأمر شابها الحرف فبنيت » ، وقال عن أسماء المسمى بها الفعل في الأمر والنهى (٢٣) « وذكر العلامة الرضى أنها بنيت لمشابتها مبنى الأصل وهو الماضي والأمر ، قال : « ولا نقول ان صه اسم للا تتكلم ، ومه : اسم للا تفعل ، اذ لو كانا كذلك لكانا معربين ، بل هما بمعنى اسكت وأكفف وكذا لا تقول : ان أف بمعنى أتسجر وأوه بمعنى أتوجع ، اذ لو كانا كذلك لأعربا كما هما ، بل هما بمعنى تضجرت وتوجعت الانشائيين » ، ثم ذكر وجها آخر لا يحتاج الى تخريج اسم الفعل المضارع ، وجعله من قبيل الماضي الانشائي ، وهو جواز أن يقال : انها بنيت لكونها أسماء لما أصله البناء وهو مطلق الفعل سواء بقى على ذلك الأصل كالماضى والأمر أوخرج عنه كالمضارع المعرب (٢٤) . والظاهر أنه يميل الى هذا الوجه ، لأنه اقتصر عليه في التعليل في موضع سابق على ما نقلناه عنه (٢٥) .

وأخيرا ، هناك طريقة خالية من التكلف سائغة القبول ، وهي طريقة ابن مالك ومن تبعه من الشراح وهي تحليل بناء أسماء الأفعال بلزومها طريقة من طرائق الحروف حيث تعمل بالنيابة عن الفعل ولا تتأثر بالعامل لا لفظا ولا محلا كما أن الحرف يعمل ولا يؤثر فيه غيره ، فلما أشبهت الحرف في ذلك بنيت ، لكون تلك المشابهة مستوجبة للبناء (٢٦) .

بقى في هذا الموضع مسألة دار حولها الخلاف وهي : هل هذه الأسماء لها موضع من الاعراب أم لا ؟

أجاب بعض النحاة بنعم ، فنقل عن المازني ومن وافقه أنها في موضع نصب ، لأن مدلولها المصدر النائب عن فعله فمحلها نصب بأفعالها النائية هي عنها (٢٧) •

ونقل عن البعض أنها في موضع رفع بالابتداء وأغناها مرفوعة عن الخبر كما أغنى في نحو : أقائم الزيدان وخص بعضهم ذلك الوجه بما إذا اعتبرت أسماء لمعنى الفعل وهو الحدث والزمان ، والا بأن اعتبرت أفعالا أو أعلاما على ألفاظ الأفعال فلا محل لها من الاعراب (٢٨) •

وأجاب أكثر النحويين بلا ، ونقل ذلك ابن مالك عن الجمهور ، واختاره الرضي في شرح الكافية وعلمه بأن الفعل الذي قامت مقامه هذه الأسماء لا محل له من الاعراب ، وفي حديثه في باب أسماء الأفعال عند أقوال النحاة السابقة تفصيلاً دقيقاً واستظهر ما عليه الجمهور فقال : « ثم اعلم أن بعضهم يدعى أن أسماء الأفعال مرفوعة المحل على أنها مبتدأة لا خبر لها كما في أقائم الزيدان ، وليس بشيء ، لأن معنى قائم معنى الاسم وإن شابه الفعل أى ذو قيام ، فصح أن يكون مبتدأ بخلاف اسم الفعل ، فإنه لا معنى للاسمية فيه ، ولا اعتبار باللفظ فإن في قولك : تسمع بالمعيدي : تسمع مبتدأ وإن كان لفظه فعلا ، لأن معناه الاسم ، فاسم الفعل اذن ككاف ذلك • وكالفصل عند من قال أنه حرف ، كان لكل واحد منهما محل من الاعراب لكونهما اسمين ، فلما انتقل الى معنى الحرفية لم يبق لهما ذلك ، لأن الحرف لا أعرب له فكذا اسم الفعلي كان له في الأصل محل من الاعراب ، فلما انتقل الى معنى الفعلية ، والفعل لا محل له من الاعراب في الأصل لم يبق له أيضا محل من الاعراب » ، قال : « وما ذكره بعضهم من أن أسماء الأفعال منصوبة المحل على المصدرية ليس بشيء » ، اذ لو كانت كذلك لكانت الأفعال قبلها مقدرة فلم تكن قائمة مقام الفعل فلم تكن مبنية (٢٩) • وأقول : ان تقدير الأفعال قبلها على افتراض وقوعه لا يمنع كونها قائمة مقام الفعل وما يترتب عليه من بنائها ، ولعل الأوفى أن يقال : لو كانت من جملة المصادر القائمة مقام أفعالها لما بنيت ، ولما جاز أن ترفع الظاهر على الفاعلية في نحو قوله :

فهيهات هيهات العقيق ومن به هيهات خل بالعقيق نواصله

وقد يقال : اذا كانت هذه الأسماء لا موضع لها من الاعراب فكيف نفسر وقوعها في مواقع الاعراب في نحو قول زهير بن أبى سلمى :

ولأنت أشجع من أسامة اذ دعيت نزال ولج في الذعر

وقول جريرة الفقعسى :

عرضنا نزال فلم ينزلوا وكانت نزال عليهم أطم

والجواب : أن الفعل وما كان اسما له لا ينبغى له أن يقع هذه المواقع ، الا أنه قد يقصد لفظه على طريق الحكاية ، وحينئذ يقع في مواقع الاعراب المختلفة ، كما في البيتين وأمثالهما •

(ج) أوجه الاتفاق والاختلاف بينها وبين الفعل :

أولا : توافق أسماء الأفعال في أهرين (٣٠) :

١ — أنها لا تتضاف، كما أن الفعل لا يضاف ، ولهذا قالوا : اذا قلت :
بله زيد ورويد زيد بالخفض كانا مصدرين والفتحة فيهما حينئذ
فتحة اعراب ، واذا قلت : بله زيدا ورويد زيدا كانا اسما
فعلين •

٢ — أن حكمها حكم الفعل من جهة العمل والتأثير فيما بعدها ، فهي ترفع
الفاعل ظاهرا نحو : شتان زيد وعمرو وترفعه مضمرا كما في
نزال ، ومن شواهد هذا قوله تعالى : مكانكم أنتم وشركاؤكم
حيث عطف الشركاء على الضمير المستتر في (مكانكم) وذلك بعد
توكيده بالضمير المنفصل وهو أنتم •

وما كان منها في معنى الفعل المتعدى ينصب المفعول نحو عليك
الكتاب ودونك السيف ودراك عدو الله ، كما أن منها ما هو لازم
لا ينصب المفعول نحو : صه ومه ، وما ناب منها عن فعل يتسعدى
بالحرف يتعدى هو أيضا بنفس الحرف ، ومن ثم عدى حيهل

بنفسه لما ناب عن اثت في العمل نحو : حيهل الثريد ، وبالباء
لما ناب عن عجل في نحو : اذا ذكر الصالحون فحيهل بعمر ،
ويعلى لما ناب عن أقبل نحو : حيهل على كذا .

ثانيا : تخالف أسماء الأفعال الفعل في جملة أمور (٣١) :

١ - دخول التتوين على بعضها ، وهى من جهة التتوين تتفاوت ،
فبعضها لا يدخله التتوين مطلقا مثل : آمين ، وشتان وياب
فعال ، وبعضها لا يتجرد من تتوين التتكير مثل واها ، وبعضها
يدخله تتوين التتكير حيناً لغرض معين ، وقد يخلو من التتوين
لغرض آخر مثل صه وايه .

- ٢ - عدم لحاق نون التوكيد بها مطلقا سواء دلت على طلب أو خبر .
٣ - أنها لا يبرز معها ضمير الفاعل بل يستكن فيها مطلقا .
٤ - أنها لا تتصرف تصرف الفعل فلا تختلف أبنيتها لاختلاف
الزمان .

٥ - أنها لا تعمل مضمرة بأن تحذف ويبقى معمولها ، وهذا هو
الأصح كما قال السيوطى فى الهمع وجوز ابن مالك أعمالها
مضمرة وخرج عليه بيت الراجز :

يا أيها الماتح دلوى دونكا

فجعل دلوى مفعولا بدونك مضمرا لدلالة ما بعده عليه .

- ٦ - أن المضارع لا ينصب فى جواب الطلبى منها ، فلا نقول : صه
فأحدثك بالنصب خلافا للكسائى لكنه يجزم فى جوابه كما فى
قول عمرو بن الاطنابة الأنصارى :

وقولى كلما جشأت وجاشت مكانك تحمدى أو تستريحى

٧ - أن معمول هذه الأسماء لا يتقدم عليها عند المحققين ، لأنها
لا تتصرف تصرف الفعل فالزمت موضعاً واحداً ، ولأنها فرع
فى العمل عن الفعل فضعفت عنه ، وهذا هو الأصح ، وهو مذهب
البصريين وأجاز الكسائى والكوفيون فى عليك ودونك وعندك

تقديم معمولاتها عليها نحو : زيدا عندك وعمرا عليك وبكرا
دونك ، وقد عرض أبو البركات الانباري حجتهم ورد البصريين
عليهم في المسألة السابعة والعشرين من الانصاف ،
ويمكننا تلخيص ذلك فيما يلي :

أولا : حجة الكوفيين فيما ذهبوا اليه تعتمد على النقل والقياس ،
فالنقل يعتمدون فيه على قوله تعالى :

« كتاب الله عليكم » ، وقول الراجز :

يا أيها الماتح دلوى دونكا

أما الآية فيخرجونها على أن كتاب : منصوب بعليكم على
الاعراء ، والأصل : عليكم كتاب الله فقدم المنصوب وأما البيت فيرون
أن الأصل فيه : دونك دلوى ، أى خذه ، فقدم المنصوب •

وأما القياس فيقيسون تلك الظروف على الأفعال التي نابت
عنها ، فكما أن هذه الأفعال تتقدم معمولاتها عليها فكذلك هذه الظروف
التي قامت مقامها •

ثانيا : حجة البصريين في عدم اجازة ما أجازوه الكوفيون هي
أن هذه الألفاظ فرع على الفعل في العمل ، لأنها انما عملت عمله
لقيامها مقامه ، فينبغى إذن ألا تتصرف تصرفه ، فلا يجوز تقدم
معمولاتها عليها ، إذ لو قلنا بتصرف عملها وجواز تقديم معمولاتها
عليها ، لأدى ذلك الى التسوية بين الفرع والأصل وذلك لا يجوز ،
لأن الفرع أبداً تتخط عن درجات الأصول •

وأما الآية فلا حجة فيها للكوفيين ، لأن كتاب فيها منصوب على
المصدرية ، والعامل فيه فعل مقدر ، والتقدير كتب الله كتاباً
عليكم ، وانما قدر الفعل ولم يظهر لدلالة ما تقدم عليه وهو قوله
تعالى : (حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم وأخواتكم وعماتكم وخالاتكم) ،
فان فيه دلالة على أن ذلك مكتوب عليهم ، فلما قدر الفعل ولم يظهر

صار التقدير : كتابا الله عليكم ثم أضيف المصدر الى الفاعل على حد قول لييد :

حتى تهجر في الرواح وهاجها طلب المعقب حقه المظلوم

كأنه قال : طلبا المعقب حقه ثم أضاف المصدر الى المعقب وهو فاعل بدليل أنه قال : المظلوم بالرفع حملا للوصف على الموضع ، وإضافة المصدر الى الفاعل أكثر من أن تحصى •

وأما البيت فلا حجة فيه للكوفيين من وجهين :

الأول : أن قوله (دلوى) ليس في موضع نصب ، وإنما هو في موضع رفع ، لأنه خبر مبتدأ مقدر والتقدير فيه هذا دلوى دونك ويجوز أن يكون مبتدأ خبره الجملة من اسم الفعل وفاعله المستتر فيه وجوباً •

والثاني : لو سلمنا أنه في موضع نصب لم يلزم كونه منصوباً بدونك ، بل هو منصوب بتقدير فعل كأنه قال : خذ دلوى دونك ودونك مفسر لذلك الفعل المقدر •

وأما قياسهم اسم الفعل على ما قام مقامه وهو الفعل فهو فاسد ، لأن الفعل الذي قامت هذه الألفاظ (دونك ، ليك ، عندك) مقامه يستحق في الأصل أن يعمل النصب ، وهو يتصرف في نفسه فتصرف عمله ، وأما هذه الألفاظ فلا تستحق في الأصل أن تعمل النصب وإنما عملت لقيامها مقام الفعل ، وهي غير متصرفة في نفسها فينبغي ألا يتصرف عملها فوجب ألا يجوز تقديم معمولها عليها • والله أعلم •

- (١) انظر الخضرى على ابن عقيل ٩٠/٢ والهمع ١٠٥/٢ ، والاشمونى ١٩٥/٢
- (٢) انظر شرح المفصل ٤٠/٢ وما بعدها
- (٣) انظر شرح الكافية للرضى ٦٢/٢
- (٤) الامير على المغنى ١٤٧/١
- (٥) انظر التصريح ٤٤/١ ، ٤٥
- (٦) فى النحو العربى لمهدى المخزومى ٢٠٢
- (٧) شرح الكافية ٦٢/٢ وما بعدها
- (٨) تسهيل الفوائد ص ٢١٠
- (٩) شرح ابن الناطم للألفية ٢٣٦
- (١٠) شرح ابن عقيل للألفية ٣٦٥
- (١١) التصريح ١٩٦/٢
- (١٢) الصبان على منهج السالك ٢٠٣/٣
- (١٣) انظر شرح الكافية ٦٢/٢ وما بعدها
- (١٤) انظر ارتشاف الضرب لابی حيان ١٠٦٠ وما بعدها (رسالة)
- (١٥) انظر شذور الذهب ٨٧ ، ٨٨ ، والنحو الواقى ١١٠/٤ وارتشاف الضرب ١٠٦١ ، ومنهج السالك ١٩٦/٣ وما بعدها
- (١٦) الصبان على منهج السالك ١٩٧/٣
- (١٧) شرح المفصل لابن يعيش ٢٥/٤ وما بعدها
- (١٨) انظر النحو الواقى ١١٣/٤ ، ١١٤
- (١٩) انظر شرح المفصل ٢٥/٤ وما بعدها
- (٢٠) انظر شرح الكافية للرضى ٦٤/٢ وما بعدها
- (٢١) انظر النحو الواقى لعباس حسن ١١٠/٤
- (٢٢) انظر النحو الواقى ١١٧/٤ والارتشاف ١٠٦١
- (٢٣) انظر الخصائص ٤٩/٣
- (٢٤) انظر شرح الكافية للرضى ٦٢/٢ وما بعدها
- (٢٥) انظر شرح الكافية ١ ، ١٠٦
- (٢٦) انظر التصريح ٥٠/١ ، وابن عقيل على الالفية ١١ والخضرى على ابن عقيل ٩٠/٢
- (٢٧) حاشية العدوى على شرح شذور الذهب ١٤٥
- (٢٨) الخضرى على ابن عقيل ٩٠/٢
- (٢٩) شرح الكافية للرضى ١٠٦/١ ، ٦٢/٢ وما بعدها
- (٣٠) انظر شذور الذهب ٨٨ ، وشرح ابن الناطم للألفية ٢٣٨ ، ومنهج السالك ٢٠٥/٣ ، والمقتضب ٢٠٢/٣ وما بعدها
- (٣١) انظر معجم الهوامع ١٠٥/٢ وما بعدها وشرح المفصل لابن يعيش ١١٧/١ والاتصاف ١٢٦/١ : ١٢٩

الشعر الجاهلى
بين
الفن والأخلاق
بقلم
دكتور/ جلال صابر حجازى

ليس صحيحاً ما يشيعه كثيرون من أن الحياة العربية فى الجاهلية قد خلصت للفساد ، واستأثر بها الانحلال الخلقى والتفسيخ الاجتماعى ، مما نقله وعبر عنه فنهى الذى يكبرونه ويعتزون به وهى الشعر !

نعم وجدت فى حياتهم بعض الأهواء والنزعات المنحرفة عن الجادة مما تجدها فى شعر أولئك المنحرفين !

✽ لكن ستعجب اذا عرفت أن مرحلة التعبير الفنى تأتى عند هؤلاء الجاهليين لاحقة أو تابعة لمرحلة الفعل الخلقى فى سلوكهم ، فكان على الشاعر عندهم قبل أن يكون الفصيح باللغة الجميلة المعبرة ، واللفظة الإيقاعية المصورة — أن يكون الفصيح بالسلوك الخلقى المثالى المطلوب فى حياة القبيلة باعتبارها الصورة النموذجية للجماعة العربية آنذاك !

كان على الشاعر أن يكون من الفرسان الأمناء المدافعين عن عرض القبيلة وقت الحرب والفرع ، ومن الكرام الأخيار الأوفياء الناشرين للمكرمات ، المحافظين على المروءات وقت السلم والأمن !

وهكذا وضع الوجدان الجاهلى القيمة الفنية تنويجا للقيمة الخلقية ، اذن فالأخلاق عندهم تأتى أولا ، ثم يأتى الفن بعد ذلك ! ولكن ليس بهذا التجزئ والانقسام بل انهم اتجهوا فى جدية صارمة تلتفت النظر الى توحيد الفعل (الأخلاق) بالتعبير الفنى عنه ، فاذا انعدم

الجانب الخلقى أو تلاشى من العمل الفنى فان الفن وحده لا يغنى
عن صاحبه شيئاً ، وسرعان ما يسقطه المثلثون لشعره فى هاوية
سحيقة لا قرار لها !!

ومن هذا المنطلق اتجهت الحياة العربية فى ذلك العصر الى
ذلك التعانق الحى بين السلوك الخلقى والتعبير الفنى عنه بحيث يأتى
ذلك التعبير الفنى مترجماً بصدق وفاعلية عن تلك الحياة التى يتطلع
اليها العرب آنذاك : حياة البطولة والشرف والمآثر الحميدة التى
يجب أن تبقى وأن تخلدها صحيفة الفن الشعرى !

✽ وسيزداد اعجابك بهذا الجيل أو تلك الأجيال من أمة العرب
إذا عرفت كذلك أن من أهم البواعث التى حفزتهم الى ايجاد فنهم
الأول الذى فاءخوا به كل الأمم وأعنى به « الشعر » — الباعث
الخلقى حيث وجدوا أنفسهم محتاجين الى التغنى بمكارم أخلاقهم
وتخليدها ، وتسجيل صحتها تسجيلاً لا يبلى ، فحفزهم ذلك الى
الى التفكير المتواصل فى وسيلة مؤثرة تحقق هذا الهدف النبيل حتى
هدهو أخيراً الى هذا الضرب الفنى من القول بموسيقاه وأيقاعه الذى
يساعد على حفظه وروايته وإذاعته ولما فطنوا اليه سموه « شعراً » !!

فالأصل فى أولية الشعر عندهم كما ترى : الحاجة الملحة الى
التعبير الراقى عن مكارم الأخلاق وطيب الاعراق وحسن الأحداث
والتغنى بذلك وتوريثه النابتة العربية من الأحيال القادمة !!

وإن كنت فى شك مما أسوقه اليك من خبرهم فاقرأ معى ما يقوله
« ابن رشيق » مسجلاً ما تناقله الخالف عن السالف فى هذا الصدد :

« كان الكلام كله منثوراً ، فاحتاجت العرب الى الغناء بمكارم
أخلاقها ، وطيب أعراقها وذكر أيامها الصالحة ، وأوطانها النازحة ،
وفرساتها الأمجاد ، وسمحاتها الأجواد لتتهز أنفسها الى الكرم ، وتدل
أبنائها الى حسن الشيم ، فتوهوا أعاريض جعلوها موازين الكلام ،
فلما تم لهم وزنه سموه : شعراً ، لأنهم شعروا به أى فطنوا (١) : »

ومن هنا لا عجب أن كان ظهور الشاعر عندهم في قبيلة ما أشبه بمولد البطل العظيم الذي لا يدانيه بطل آخر ، ولذلك تتقبل التهاني من القبائل الأخرى • وتضرب المآزر وتقيم الأفراح لأنه اللسان الفنى الذى سيجعل أمانة التعبير عن أمجاد القبيلة ومآثرها وأخلاقيها ويطير ذلك عنها في الآفاق فيرويه الناس ويحفظونه !!

فالكلمة الفنية عندهم اذن لم تكن للمتعة النظرية ، أو الترف البياني لترجية وقت الفراغ كما قد يتوهم البعض ، ولكنها كانت دليل عمل ، وصحيفة سلوك ، ذلك لأنهم — كما يقول المرحوم الرافعى — « قوم معنويون ولم يجز من الأحكام النفسية على أمة من الأمم ما جرى عليهم ، ولهذا كان لا بد لهم في أصل الخلقة من الحوافز القوية التى ترتبط بمآثر تلك النفوس ارتباطاً ، والا اختلف تركيبيهم الطبيعي ... وإذا أردت أن تعرف مصداق ذلك فاعتبر ما اتسعوا فيه من المحفوظ ، فانك لست واجده الا في المعانى النفسية مما يرجع الى التفاخر والتفاضل ... فلما أن اهتموا الى الشعر وتوسعوا فيه جعلوا يرتبطون به أرقى تلك المعانى النفسية حتى صار الشاعر لسان قومه يزود عنهم ، ويدفع عن أحسابهم ، ويغمز في أعدائهم » (٢) •

وهكذا كان الفن عندهم يأتى تنويجاً للعمل الخلقى ، وتلك قمة التعاون بين الفن والأخلاق لدى أمة تحداها الفقر والجذب والبياب والسراب في العالم المادى الخارجى من حولها فاستطاعت أن ترد على ذلك التحدى بتحد آخر من نوع خاص فريد ، ولم يكن بناء الاحجار ، أو تشييد القصور فوق رمال الجزيرة ليرد على هذا التحدى القاسى من بيئتهم الطبيعية التى اصطلحت على تحديهم ، وإنما كان الرد لدى أمة تؤسس مبكرة في مدارج التاريخ حضارتها — أن وضعت الأساس لحضارة القيمة الرفيعة والخلق الكريم والمعنى الشريف في الذات الانسانية من الداخل وليس على الارض ورمالها من الخارج !

ومن هنا كانت هذه الأمة ذات طبيعة خلقية عريقة من أصل الخلقة عبرت عنها الكلمة المبسدة الشاعرة التى تلفت الاعناق وتلتزم غالباً بتوجيهها !

وتوجهت لديهم هذه الطبيعة الخلقية ، فان خبت أو انشكست قدر لها من بينهما من يعيد اليها توهجها وخلل ذلك ظلوا يرسون من قواعد الأخلاق وأعرافها ما يضيء جوانب علاقات كثيرة في مجتمعهم القديم ، حتى اختارت السماء من بين أبناء هذه الأمة الجاهلية من اختصته بالوحي ، واصطفته لرسالة الاسلام والله أعلم حيث يجعل رسالته فرفع القواعد وأتم البناء ، ووصل ذلك العربي القرشي الصادق المصوق ذو الخلق العظيم بأمتة الجاهلية الأمية الى أن جعلها « خير أمة أخرجت للناس » باعتراف السماء !!

ولا عجب بعد هذا الذي رأيناه من تعانق حميم بين الكلمة والخلق في طبيعة العرب في جاهليتهم — أن كانت معجزة القرآن الأولى : بيانه الذي يفصح في اعجاز أسر عن منهج السماء في صنع وصياغة أخلاق أهل الأرض !!

وكم تكون سعادتنا غامرة لو قدر لنا السوقوف على التراث الشعري لأمتنا العربية في جاهليتها قبل الاسلام لنتلمى عن كذب كيف تعانق الجانبان : الخلقى والفنى فيما أبدعوه من شعر ، لكننا للأسف نجهل الكثير من تاريخ هذه الأمة وتاريخ شعرها بعد أن ضاع أكثر الشعر العربي قبل الاسلام ولم يصلنا منه الا النذر القليل الذى لا يمثل الا فترة محدودة قبل ظهور الاسلام لا تزيد عن قرن ونصف قرن على الأكثر : قال أبو عمرو بن العلاء : « ما أنتهى اليكم مما قالت العرب الا أقله ولوجاءكم وافراً لجاءكم علم وشعر كثير » (٣) .

على أن ما وصلنا من شعر هذه الفترة يعد قليلاً حقاً بالنسبة للمفقود الذى تقدمه والذى يمثل قروناً طويلة سلختها الأمة العربية من عمرها العريق المديد ، لكن الذى وصلنا في الوقت نفسه كثير النماذج متنوع العطاء ، متعدد المشارب يصلح حقلاً بل حقولاً لدراسة بل دراسات طويلة تتابعت ضافية في آثار الدارسين المحدثين

جيلاً بعد جيل الى اليوم تنوعت فيها اتجاهاتهم من تاريخ عام لشعر هذا العصر الى دراسة لبعض أعلامه البارزين ، أو ظاهرة من ظواهره ، أو غرض من أغراضه أو قضية من قضاياها !!

وتشددنى قراءتى فى هذا الميدان الى ضرورة القيام بدراسة تفصيلية تهدف الى رصد تلك العلاقة الخاصة بين الفن والأخلاق فى الشعر الجاهلى بالمفهوم الذى وضحه لعدم عناية أحد — فيما نعلم — بالكتابة المفصلة عنها وهو ما أرجو الله تعالى أن يوفقنى فى القريب الى المضى فى سبيله .

ونشارك الآن أساتذتنا وزملائنا فى هذا العدد من حولية كليتنا العريقة بدراسة موجزة نعتبرها مقدمة متواضعة عجلى لما وعدنا به من دراسة مستوعبة متأنية لهذا الموضوع :

- ٢ -

وحينما ننظر بشئ من التأمل الى شعر الجاهلين فى تلك الفترة التى أشرنا اليها قبل الاسلام نجدده قد تقاسمت بعد طفولته ويفاعه المجهولين مراحل ثلاث : نهضة فنكسة فاحياء (٤) ثم جاء الاسلام بعد ذلك ، ونقف أمام كل مرحلة من تلك المراحل محاولين فى تبصر وموضوعية تبين مواقف الشعراء من الجانبين : الفنى والخلقى :

أولاً : مرحلة النهضة :

بدأ الشعر فى مجتمعات الجاهلين القديمة على أيدي شعرائهم الذين عكفت طلائعهم وجنودهم المجهولون — بالنسبة إلينا — عبر أجيالهم المتعاقبة تأخذه بالتهذيب والثقاف والتجويد ، وتدفعه فى ديمومة متواصلة للتطور نحو الكمال حتى بلغ ذروة نهضته على أيدي القمم الشوامخ الذين نعرف أسماء الكثيرين منهم من شعراء القرن السادس الميلادى أمثال : امرئ القيس بن حجر الكندى ، ومهلل بن ربيعة التغلبى ، وعمر بن قميئة البكرى ، وعبيد بن الأبرص ، وتأبط شراً ، والشنفرى ، وبشر بن أبى خازم ، وسلامة بن جندل ، والمنقب العبدى ، وعلقمة بن عبدة الفحل ، وسليك بن السلكة ، والحارث ابن حازة ، وطرفة بن العبد والمتلمس ، وعروة بن الورد ، وعمر بن كاثوم ، والمرقشيين : الأكبر والأصغر ، والمسيب بن علس ، ولقيط بن يعمر الايادى ، والأفوه الأودى، وعدى بن زيد العبادى(٥)!

وقد أسهم هؤلاء جميعاً في بناء نهضة الشعر الجاهلي حتى وصلوا به الى حد الابداع والمبراعة والاتقان الفني من جهة ، والسمو بالحياة الخلقية في مجتمعاتهم من جهة أخرى :

١ - أما جانب الابداع الفني :

فقد أرسيت تلك القمم من فحول شعرائهم قواعد البناء الفني للشعر الجاهلي ، فحددوا مجاله الموسيقى أو أصوله الصوتية التي لا بد من التزامها في النموذج الفني الأصيل ، كما حددوا أصوله التصويرية التي تعتمد الخيال منطلقاً لها من تشبيه ومجاز واستعارة الخ . فضلاً عما ابتكروه في جانب الموضوعات والمعاني ؛ وظلوا به حتى استوى على سوقه يعجب السامعين يأخذ بالبابهم وتخفق له قلوبهم ، بتناوله المبتكر لتجارب الجاهليين وعواطفهم وأحداثهم ، وبتصويره الحياة الجاهلية بعاطفة فريدة وأبعاد جديدة تبرز فيها خبرات الفرد بخبرات المجموع ، وتذوب فيها الفردية في ذاتية القبيلة لا أرغاماً وقسراً كما يتوهم البعض بل اختياراً وطواعية تلقائية بعد أن تشرب الشاعر قيم الجماعة وآمن بمثلها وأخلاقها وصار جزءاً لا يتجزأ من وحدتها العامة ، ولذا فهو حين يعبر عن هذه الجماعة إنما يعبر عن ذاتيته ، ويمتص من معين ذاته رضى أو سخطاً أو تلمظاً واعتذاراً أو توعداً وهجاءاً ومن هنا جاء صدقه وبقاء تأثيره في نفوس سامعيه !!

وبهذا التحليق الفني على أجنحة الصدق العاطفي تملك الشاعر الجاهلي القلوب بشعره وهز الأعطاف بقصيده ، وراع قومه بصدق التعبير عنهم سلماً وحرباً ، فتخلقت القبائل في السلم حوله ، يعينهم الأمجاد والأنساب والوقائع والانتصارات !

وفي خضم المعارك الحربية يلهب الحماس ، ويذكي الحمية ، ويحمي الحقيقة بفضل عبقريته الفنية ، ويفضل متابعة جمهور الناس من حوله حيث كانت الصلات وثيقة ، والجسور ممدودة دائماً بينه وبينهم ، وكأنما كان عند هؤلاء الجاهليين ذوق فني عام يصدر عنهم في متابعة شعرائهم ودعوتهم الى التجويد والتخبير والاجادة :

يقول الجاحظ : « وهم يمدحون الحنق والرفق والتخلص الى حبات القلوب ، والى اصابة عيون المعانى ، ويقولون : أصاب الهدف ، اذا أصاب الحق في الجملة ، ويقولون قرطس فلان وأصاب القرطاس ، اذ كان أجود اصابة من الأول ، فاذا قالوا :

رمى فأصاب الغرة ، وأصاب عين القرطاس ، فهو الذى ليس فوقه أحد ، ومن ذلك قولهم : فلان يفل الحز ويصيب المفضل ، ويضع الهناء مواضع النقب (٦) » !

ويأتى في مقدمة الفحول من شعراء النهضة الجاهليين الذين أرسوا معالم النضج الفني : امرؤ القيس الذى توفى حوالى ٥٤٠ ميلادية ، فقد عنى النقاد العرب برصد الظواهر الفنية الجديدة التى ابتدعها رائد النهضة الفنية واتبعه على دربها الشعراء من بعده :

✽ فما هو ذا ابن قتيبة يذكر أنه قد « سبق الى أشياء ابتدعها واستحسنها العرب ، واتبعته عليها الشعراء : من استيقاف صحبه في الديار ، ورقة النسيب ، وقرب المأخذ » (٧)

✽ وابن سلام يقول : « كان علماؤنا يقولون : أحسن الجاهلية تشبيهاً امرؤ القيس » (٨)

✽ والقاضى أبو بكر الباقلانى يلخص ظواهر ابداعه وتجديده فيقول : « وأنت لا تشك فيجودة شعر امرؤ القيس ، ولا ترتاب في براعته ، ولا تتوقف في فصاحته ، وتعلم أنه أبدع في طرق الشعر أموراً اتبع فيها من ذكر الديار والوقوف عليها ، الى مايتصل بذلك من البديع الذى أبدعه ، والتشبيه الذى أحدثه ، والتميح الذى يوجد في شعره ، والتصرف الكثير الذى تصادفه في قوله ، والوجوه التى ينقسم اليها كلامه : من صناعة وطبع ، وسلاسة وعلو ومثانة ، ورقة وأسباب تحمد ، وأمور تؤثر وتمدح » (٩) !!

وليس امرؤ القيس الا واحداً من هؤلاء الرواد الذين عاشوا تلك الفترة التى سبقت الاسلام وحفروا أسماءهم على صفحات تاريخ أدبنا العربى وهم يمثلون قمة شامخة في مرحلة الفتاء والنهضة على كثرة الشعراء ووفرتهم في الجاهلية !

٢ - وأما جانب سمو بالأخلاق :

فقد كان شعر هؤلاء الشوامخ المثل الأعلى في سمو الشعر الجاهلي ، حيث امتدت جذوره الى أعماق الحياة العربية آنذاك ، فشكل أفكار الجاهليين في قبائلهم المختلفة ، ووجدد من أخلاقهم وسار بها قدماً في طريق القيم المثلى والأعراف الكريمة ، وفي خضم الصراع والتفكك الذي ران حيناً من الدهر على الحياة الجاهلية كان شعرهم يضفي الحياة والفاعلية على المثل العالية القائمة على ما سموه « بالمروءة » التي جعلت العربي شجاعاً كريماً يسرع الى النجدة ، ويعطى أكثر مما يأخذ ، ويعفى الوغى ، ويعف عند الحرمان ، وسرعان ما كونت هذه المثل رباطاً وثيقاً بين القبائل ، وأصلت كثيراً من القيم الأخلاقية والاجتماعية ، وصاغت في النهاية وحدة جامعة من العواطف والأخلاق والتقاليد الكريمة حتى وفق ذلك الشعر الى أن يصوغ من الجاهليين روحياً واجتماعياً بل ولغوياً شعباً يهفو الى التماسك قبل أن يظهر من بينهم ويصطفى من صفوفهم رسول الاسلام ، حيث استطاع أولئك الشعراء الكبار بفضل ذلك التيار الخلقى الذي يسرى في فنهم الشعري - أن يخلقوا بين القبائل المختلفة شعوراً يشبه الشعور القومي ، وأن يمتثلوا للقيم الأخلاقية والاجتماعية الضرورية لحياة شعب يحاول أن يخطط طريقه نحو وجود حضارى خلقى داخل النفس الانسانية ما دامت حضارة البناء والتشييد الحسى قد فانتت على أرضه الصحراوية وبيئته الجبلية ! كما استطاعوا أن يمتثلوا للغة عربية تسود سائر اللهجات فتصبح قادرة على التعبير عن مقومات ذلك الشعب وحضارته التي توشك أن تتبثق مع فجر جديد في المستقبل القريب متمثلة أو مجسدة في الاسلام العظيم وكتابه المعجز الكريم !

ونكاد لا نستثنى من فحول شعراء هذه المرحلة - الذين وازنوا في حق وصدق بين الجانبين الفنى والخلقى - الا بعض الشعراء الذين لا يمثلون الا الشذوذ الذى يصحح القاعدة ممن سدروا في غيهم ، ونأوا بجانبهم عن أخلاق قومهم كامرىء القيس وطرفة ابن العبد :

١ - أما امرؤ القيس :

فقد سجل النقاد العرب عليه ذلك الشذوذ عن الاتجاه الخلقى
السائد بين شعراء عصره :

❖ فنجد محمد بن سلام الجمحي في طبقاته يعنى بابرار الجانب
الخلقى لدى شعراء الجاهلية ، وانعكاس ذلك فى أشعارهم ايجاباً أو
سلباً فيقول : « وكان من الشعراء من يتأله فى جاهليته ، ويتعفف
فى شعره ، ولا يستبهر بالفواحش ، ولا يتهمك فى الهجاء ، ومنهم
من كان يعنى على نفسه ، ويتمهر ومنهم امرؤ القيس » (١٠)

❖ وأبو بكر الباقلانى كان موضوعاً ازاء هذا الفعل الجاهلى :
أعطاه حقه فى الجانب الفنى فذكر - كما قلنا - سلفاً - الظواهر
الفنية الجديدة التى ابتكرها واختط طريقها للشعراء من بعده ، ثم
أعطى الحقيقة والواقع التاريخى حقهما كذلك فى بيان موقف امرئ
القيس من الجانب الخلقى فى شعره ، فنقد معلقته الشعرية ، وركز
على ظواهر فحش وزرق مما يستتفك الكريم من مثله ، ويأنف
من ذكره مما ينفسه الى كل من سمع كلامه ، ويوجب له المقت
من ذوى الأخلاق الكريمة ، وكان أكثر ماهاج غضب الباقلانى على
امرئ القيس : خروجه عن الجادة الخلقية الى ما يأنف منه الأسوياء
الجادون (١١) !

❖ ونجد ابن شرف القيروانى قد أصلى امرأ القيس شواظاً
من نار نقداًته لافتقاده الجانب الخلقى فى شعره (١٢)

❖ أما صاحب « العمدة فى محاسن الشعر وأدابه ونقده »
فقد أمارط اللثام عن موقفين بارزين متقابلين فى حياة امرئ القيس
قد غفل عنهما كثير من الناس :

— كان فى الموقف الاول : رفيع المنزلة شهد له معاصروه بالفضل
والسبق والتفوق الفنى والخلقى معاً حين قال الشعر فصاحة ولسناً
بدوافع ذاتية خالصة ، ولم يقله رغبة ولا رهبة ولا مديحاً ولا هجاء

الأحد وانما قاله « بطبعه ، وعلا بسجيته ، عن غير طمع ولا جزع » ويورد ابن رشيقي ما يدل على رفيع منزلة امرئ القيس قبل سقوطه خلقياً فيروى الشهادة التالية الصادرة من الامام على بن أبي طالب كرم الله وجهه حين قال في امرئ القيس : « لو أن الشعراء المتقدمين ضمهم زمان واحد ، ونصبت لهم راية فجزوا معها علمنا من السابق منهم . واذ لم يكن فالذي لم يقل لرغبة ولا لرهبة فقيل : ومن هو ؟ فقال : الكندي قيل : ولم ؟ قال : لأنى رأيته أحسنهم نادرة ، وأسبقهم بادرة » (١٣) ولا يعقل أن تكون « أحسن نادرة » و « أسبق بادرة » رأها الامام على خليفة المسلمين الراشد في شعر امرئ القيس مجافية لخلق ، أو متجافنة لاثم !

— وفي الموقف الثاني : تدنو منزلته ، وتهبط درجته ، ويسقط من عيون قومه ، ولا يعنى عنه سبقه الفنى شيئاً وذلك حين نزل بشعره الى درك الخلاعة والتهتك والتشبيب بالنساء !

ويسجل ابن رشيقي أن أول من استنكر عليه موقفه الجديد انما هو أبوه مما يدل في نظرنا على رسوخ القاعدة الخلقية في الحياة العربية آنذاك وأن الولاء لها عند من نسميهم بالجاهليين كان أقوى من ولاء الدم والنسب ، وذلك حين نفاه أبوه بعد تهتكه وخلاعه لأنه فتح بهذا الشر العظيم باباً يفضى لامحالة الى التعارض مع ما قصد اليه العرب من تخليد شعرهم لكارم أخلاقهم ، بل لما سيطرت على ذلك الشر العظيم من هدم القاعدة الخلقية التي بنى عليها الأسلاف صرح فنهم الشعري الأثير لديهم :

قال ابن رشيقي : « وقد حكى أن امرأ القيس نفاه أبوه لما قال الشعر ، وغفل أكثر الناس عن السبب ، وذلك أنه كان خليعاً متهتكاً ، شبيب بنساء أبيه ، وبدأ بهذا الشر العظيم فهذه العلة قد جازت كثيراً من الناس ، ومرت عليهم صفحاً » (١٤)

✽ أما أبو العلاء المعري الناقد الحصيف فيشيد بالشعر الجاهلي لتخليده المآثر الخلقية الباقية لكنه يعود فيسجل على معلقة امرئ القيس انحرافها عن جادة الأخلاق المرضية فيقول : « والشعر الأول

وان كان سبب الاثره ، وصحيفة المأثرة ، ولكنه كذوب الغالة نموم
المقالة ، وان « قفا نبك » على حسننا وقدم سننا لتقر بما يبطل
شهادة العدل الرضى « (١٥)

هذا وعلى الرغم من خلوص امرىء القيس للاتجاه الفنى
وصدوره عنه ، وتمرده على القيم الخلقية فى عصره — فقد بقى
سلطان هذه القيم يحاصره على الرغم منه فى عمله الفنى ، فغزله فى
معلقته اللامية المشهورة على سبيل المثال نجده قد انحرف به عن
الجادة الخلقية ، وتفحش وتعهر الا أننا فى الوقت نفسه نلاحظ عليه
أنه ابان هذا الغزل الفاحش المهازل لم يجد بداً من أن يعتصم بفناحية
خلقية جادة تبرزه فى صورة مثلى أمام محبوبته من ولع بالمنامة
وصراع من أجل اثبات ذاته وتفردا وتفوقها ، فهو يقتحم الحصون
ويعلو الأسوار ويخوض المعارك حتى يظفر بصاحبته الى غير ذلك
من صفات كان المجتمع يعتد بها ويشيد بأصحابها لكن فى مواقف
الجد لا فى مواقف الهزل والعبث والغواية لكن امرأ القيس طوعها
لما يريد وهو المنحرف القوى السادر فى غيه المستمرى لضلاله
وعبه ، وهذا كله ان دل على شيء فانما يدل على أهمية الأخلاق
والمثل فى هذا المجتمع الجاهلى حتى عند المنحرفين وغير الأسوياء ،
فهم يجدون فى المثل طلبتهم فيعتصمون بها ويحققون بفضلها أغراضهم
فنياً وان افتقدوها سلوكيا !

ولو رجعت بنفسك الى أبيات معلقته من البيت الثالث والعشرين
الى البيت الثلاثين (١٦) على سبيل المثال لوجدت صدق ما نزع ،
ولهائلك أنغام الحماسة الموهومة وروح البطولة المزعومة التى تسرى
فى أوصال هذه الأبيات نغما طروباً وإيقاعاً شجياً !!

٢ — وأما طرفه بن العبد البكرى :

فقد كان داعية من دعاة اللهو حيث دفعه الاحساس بالضيق
بعد الموت الى محاولة وجودية مبكرة لاثبات ذاته عن طريق استيعاب
ملذاته فى هذه الحياة الحاضرة ، ومن هنا جعل كل هم أن يفرغ من
تحقيق ملذاته جميعا حتى اذا أدرك الموت لم يكن فى نفسه حاجة
الا قضاها أو لذة الا وقد فرغ منها يقول :

« ألا أيهذا اللائمي أحضر الوغى
وان أشهد اللذات هل أنت مخذى ؟
فإن كنت لا تستطيع دفع منيتي
فدعني أبسارها بما ملكت يدي
ولولا ثلاث هن من عيشة الفتى
وجدك لم أحفل متى قام عودي
فمنهن سبق العاذلات بشربة
كفيت متى ما عمل بالماء تزيد
وكرى إذا نادى المضاف مجنبا
كسيد الغضا نبهته المتورد
وتقصير يوم الدجن والدجن معجب
ببهكة تحت الطراف الممد » (١٧)

فالخصال أو الغايات الثلاث التي كان يجبها (طرفة) ويعيش من أجلها ولا يبالي الموت إذا حققها هي : مباركة الشراب قبل انتباه العواذل ، واغاثة المستغيث ونجدة اللهي ، ثم التمتع بالنساء !

لكن الرأي العام في مجتمعه لفظ هذه المحاولة لخروجها عن روح العصر الذي يسمى الى تخليد المآثر الخلقية ، والأمجاد البطولية الجماعية ، واتهمه بالمروق عن أخلاق الجماعة واهتماماتها العامة وقيمها المرعية ، وعاب عليه الانحدار الى ذلك المستوى الفردي الهابط ، وقاطعته الجماعة ، وعزلته عنها !

وفي النهاية لم يجد (طرفة) بدا من الانصياع لروح العصر والصذور عن الشعور الصادق بالجماعة ومثلها ، فلنستمع اليه يحدثنا بمشكلاته وكيف خرج منها فالذى يقول :

« وما زال تشرابي الخمر ولذتي
وبيعي وانفاقي طريقي ومتلدي
الى أن تحاشتني العشيرة كلها
وأفردت أفراد البعير المبد
هو نفسه الذي يقول :

إذا القوم قالوا من فتى خلت اننى
عنيت فلم أكسل ولم أثبلد
ولست بحلال التللاع مخالفة
ولكن متى يسترغد القوم أرشد
فان تبغنى فى حلقه القوم تلقى
وان تقتنصنى فى الحوانيت تصطد
وان يلتقى الحى الجميع تلاقى
الى ذروة البيت الرفيع المصمد

نفى هذه الأبيات نجد هذا التمازج الحى المثير بين الشعور
بالبذات والشعور بالجماعة ، وبين الصراع النفسى الذى ولده اتهام
طرفة بالتمرد والفروج على القبيلة ، ومحاولة الدفاع عن نفسه !
نجد موقف انسان يحاول - فى صدق وولاء - أن يلائم بين
حاجة قومه وحاجة نفسه ، وليس هذا فحسب بلا يلائم عين تحقيق
أهدافه وأهدافها من ناحية ، وبين حياة يهددها الموت فى كل لحظة
من ناحية أخرى ! ويبدو أنه انتهى الى نوع من المصالحة مع تلك
الحياة جعلته يقبلها بكل متناقضاتها فى تصوره فيقتنص ما استطاع
من لذائذها ولكن مع المحافظة والالتزام بالقيم الانسانية ، والمثلى
الأخلاقية التى تجعل للحياة معنى حقيقيا تقره الجماعة وتنفى من
أجله من يتمرّد على أعرافها !

ومن هنا يمكننا أن نقول : ان معلقة طرفة قد استطاعت أن تعبر
عن تلك المحاولة التى اقتنص بها الشاعر أخيراً فى ضرورة تحقيق
التوازن بين الفرد ومشاعر الجماعة ، وأن طموحات الفرد ومنطلقاته
الذاتية يجب ألا تطغى على حق الجماعة ومثلها وأعرافها وقيمها ،
لذلك وجدناه فى معلقته على الرغم من حاجاته النفسية الملحة ، ورغبته
فى الاستجابة لها والتعبير عنها ، الا أنه لم ينفصل لحظة عن قومه ،
بل شعر بعد تبصر وثبتت بأنه لم يخلق لنفسه بقدرما خلق لجماعته
وقومه وتلك ذروة النجاح لمحاولة تلك من خلال معلقته ونتيجة لذلك
فما أظن أن هناك بيتاً من شعر الجاهليين استطاع أن يصور فى اقتدار
بالغ قوة احساس الفرد بالجماعة وتهيؤ المشوب لنشرب قيمها مثل
قول طرفة :

إذا القوم قالوا من فتى ظلت أننى
غيت فلم أكسل ولم أتبلد

فاحساسه الصادق بواجبه جعله يشعر بأنه لابد أن يجيب قومه حتى لو لم يدعه القوم دعوة خاصة صريحة ، فان أية دعوة وان لم توجه الى فرد بعينه إنما هي دعوة موجهة اليه من دون الناس جميعا ، وأية إشارة الى العمل أو الفداء وان لم توجه اليه فهي له !! وحتى الأبيات الأربعة التي حملت أمانيه الثلاث التي يحبها ويؤثرها ولا يبالي بالموت اذا جاءه بعد تحقيقها وقضاء وطره منها والتي استدل بها كثير من الدارسين على تحله من قيم الجماعة وأخلاقتها :

« ولولا ثلاث هن من عيشة الفتى... » الخ • لوتأملت ما بشئ من الموضوعية والنصفية لوجدت طرفة البكرى حتى قبل أن يعقد المصالحة التي أشرنا اليها بينه وبين الجماعة ويثوب الى رشده يأبى الا أن يجعل من اغاثة المهوم وبذل العون للمأزوم ، والاستجابة للصريح عملا من أعمال البطولة الخلقية وأحد أمانيه الثلاث التي تجعل للوجود قيمة في ذاته ، وكأنه القبس المضيء الذي يخفف من عتمة الأميين الآخرين اللتين لا تتفقان والمنطق السوى : فالأمانى الثلاث هي على الترتيب مباكرته الشرايق قبل انتباه العواذل - واغاثة المستغيث ونجدة الصريح - ثم أخيرا التمتع بالنساء الجميلات وقت الشتاء الماطر أو العائث :

فانظر كيف جعل اغاثة المستغيث ونجدة واسطة العقيد بين شرب الخمر والتمتع بالنساء وكأنها الاعتذار عنهما ، والتخفيف من وطأتها على نفس مثليته وسامعه !

وإذا ما استثنينا من معلقة طرفة الثلاثين بيتا التي وصف بها المناقة على تفردنا الفنى ، واحتفظنا بالثلاثة والستين بيتا التي تلت وصف المناقة ، والتي تمثل الجوهر الحقيقي للقصيد فأننا نستطيع أن نقول : ان المعلقة معلقة طرفة قد نجحت في أن تحقق هذا النمو الداخلي المتدرج الذي يضل إلى نقطة التجمع الأخيرة بعد أن تصافر جميع أجزائها ، واتجهت روافدها الصغيرة لتصب آخر المسيرة في

النهر الكبير : نهر القيم والمثل الخلقية التى تمثل روح الجماعة واتجاه العصر !!

وهكذا نجحت مثل الجماعة فى اجتذاب الآبقين من رجانها ، والمتمردين — فى فترة من حياتهم — على سلطانها ، فيعودوا إليها متطامنين أمامها ، راضين بمشيتها ، وان دل هذا على شيء فانما يدل على شموخ الأصول الخلقية عند العرب فى تلك الحقبة البعيدة من حياتهم ولاسيما تلك الفترة التى شهدت مرحلة النهضة فى شعرهم الجاهلى !!

ونتيجة لكل ما تقدم ابان تلك المرحلة التى نهض فيها شعرهم على أيدى القمم السوامخ من شعرائهم صار الشعر الجاهلى ديوان العرب الذى ليس لهم علم أصح منه آنذاك ، وغدا مستودع تاريخهم ، ومرجع أيامهم ووقائعهم وخزانة حكمتهم وآدابهم ، ومن ثم حرصوا على روايته وحفظه (١٨) وإذاعته ونشره وشغلوا أنفسهم به ، بل شغلوا به عن أنفسهم ، وسيروا به الركبان الى أطراف البوادر وأقاصى الوديان لينشروه اعترازاً وفخراً ، وذهبوا به كذلك الى الأسواق العامة ليسمعه الوفود المحتشدة من مختلف القبائل (١٩) ليسرى ذكركم فى الناس وتثبت مآثرهم على الأيام .

ثانياً : مرحلة النكسة :

ولم يكد القرن السادس الميلادى يخطو نحو نهايته حتى انتهت معه جيل الفحول من شعراء مرحلة النهضة ، ومع ذهاب جيل السامخ من الشعراء الجاهليين بدأ الشعر الجاهلى يدخل مرحلة النكسة على المستويين الفنى والخلقى معاً :

١ — على المستوى الفنى :

✽ كان شاعرهم الجاهلى يصدر فى غالب أمره عن تصوره الحسى لعالم بيئته الصحراوية المحيطة به لايتجاوزه الا قليلا وهو عالم محدود ذو مناظر رتيبة مكررة اعتادت حواسه على رؤيتها أو سماعها ووقوف عند قشرتها السطحية دون نفاذ الى لبها وجوهرها ،

ومن ثم تغلبت عليه الحسية المحافظة ، حيث وجدناه أمينا في نقل صور ما حوله ، والمحافظة على أشكاله الحسية كما هي في العالم المحيط به ، فهو ينقل الصور التي تلوح أمامه نقلا حرفيا بعيداً عن تحليل الأوصاف ، والتعمق في التشبيهات ، والإيغال في عقد المقارنات ، والتغلغل في أعماق الأشياء بل يكتفى غالباً بعباء حواسه الظاهرة في تكوين وتلوين صوره الشعرية ، وتأتى في المقدمة الصورة البصرية وهي الكترة الكاثرة ، ويلبها عند الجاهلي الصورة اللمسية ويدوفها شاعرهم حساسا في تلمس الصور الناعمة وخاصة فيما رق من الأشياء كالبنشرة الناعمة ، والكتبان الناعمة الرمال ، والإثواب الناعمة والأوراق الغضة الخ ثم تتواكب بعد الصورة البصرية واللمسية الصورة الشمية والسمعية والذوقية (٢٠) !

وسرعان ما فرضت هذه الحسية المحافظة نفسها على ارادته الفنية فإذا أراد خياله أن ينطلق فرضت عليه ألا يتجاوز عالمه الحسي الترامي حوله ولم تعط لأخيلته الا فرصة المقارنة بين المراثيات وربط الصور بعضها ببعض وتدقيق النظر في الجزئيات المكونة لها حتى تأتى صوره الشعرية في النهاية قريبة من صور بيئته وعالمه الحسي الذي يحيا فيه ومن هنا نجد أكثر شعرائهم في هذه المرحلة لا يطلون خواطرهم النفسية ، ولا يسبرون عواطفهم الذاتية ، حيال ما يتناولونه في شعرهم ، ولم يعمدوا كثيراً الى استبطان النفس الانسانية أو حتى التغلغل في عالم المحسوسات الذي استولى عليهم !

وحتى المعنويات التي أكثروا من ذكرها في حماساتهم ومدائحهم وأهاجيتهم كالفضائل أو الرذائل ربطوها بعالم الانسان المادى ولم يطوروها أو يحولوها الى معنى ذهني عام يربط احساسهم بالبشرية في هذه المعنويات (٢١) .

✽ وقد أسلمهم ذلك العالم الحسي أو تلك الفسزة التقريرية المحافظة الى سمة أخرى نزلت بفنهم عما عرف لسابقيهم وهي محدودية المعاني مما أدى بهم من حيث لا يشعرون الى العقم وعدم الابتكار ، فهم يدورون حول معان واحدة هي معاني السابقين وكأنما اصطلحوا على رصيد معين منها لا ينحرفون عنه يمنة أو يسرة ، وحتى تشبيهاتهم

تجدها واحدة كأنما اتفقوا عليها لا يجيدون عنها حتى تحولت قصائدهم إلى ما يشبه طريقاً مرسوماً يسرون فيه كما تسرقوا فلهم سراً رتبياً لا يجيدون عنه ، فما قاله « ابن خدام » في الشكوى والبكاء على الأطلال ونقله عنه امرؤ القيس يسير على نهجه كل من جاء بعدهما من الشعراء ، ولا يكادون يقدمون على تجاوزه وتغييره (٢٢) ، وكل شاعر يقتدى بما قاله عمرو بن كلثوم في الحماسة ، وبما قاله طرفة بن العبد في الناقة ، وعنترة في الشجاعة والحرب ، وبما قاله امرؤ القيس في الفرس والصيد وهكذا !

✽ هذا في الأغراض أو الموضوعات الشعرية أما قوالب التصوير ونماذج التشبيه فقد احتذوا بها القدامى من الشعراء بصورة مطردة وقد أمكن لابن رشيق أن يجمع في « العمدة » ما أتى به الشعراء القدماء من تشبيهات جديدة (٢٣) ، وكثيراً ما صارت هذه التشبيهات نفسها من لوازم المنهج والأسلوب عند من أتى بعدهم من الشعراء (٢٤) الذين غدا لا يحسنون إلا محاكاة من سبقهم من عصر النهضة والتوهج !!

✽ ومحصلة ما سبق فيما نحن بصدده من رصد ظاهرة الانتكاس الفني عند شعراء هذه المرحلة : أن نزعة التقليد والمحاكاة والتكرار للمعاني والصور والتشبيهات قد وضحت عند شعراء هذه المرحلة في أخريات القرن السادس وبداية السابع الميلاديين بعد أن حصر هؤلاء الجاهليون روافد فنهم الشعري في عالمهم الحسى منظوراً أو مسموعاً أو مشموماً أو متذوقاً وهو مهما اتسعت آفاقه عالم محدود بأسوار الحس وحده فضاعت عليهم المعاني بما رحبت ولم يتوسعوا فيها وأخذ الشعر يتدنى شيئاً فشيئاً في مستواه الفني نتيجة لذلك على الرغم مما أوتوه من براعة في إعادة المعاني القديمة بأصباغ وصياغة جديدة ، وعلى الرغم من قدرتهم على التوليد والتفريع والتشويق مما يخرج المعاني في صورة طريفة تشيع فيها نسمة التجديد إلا أن ذلك كله لم يغير من الواقع الجديد شيئاً وهو انحدار الشعر الجاهلي وهبوط مستواه بعد أن انحدرت قيمة الفنية في أخريات القرن السادس الميلادي !!

٢ - على المستوى الخلقى :

ولم يكن الضعف والانحدار في هذه المرحلة من حياة الشعر الجاهلى على المستوى الفنى فحسب بل تجاوز ذلك وتعداه الى المستوى الخلقى كذلك ، حيث نلاحظ أن النكسة المعنوية أو الخلقية قد لحقت بمسيرته هي الأخرى ، فأنحرفت بالشعر الجاهلى عن مهمته القيادية ومكانته الرفيعة ودرجاته السامية التى شهد بها العرب للشعر في مرحلة النهضة السابقة كما أسلفنا الى دركات هابطة من السلوك الفنى والخلقى حيث نجد كما هائلا من الشعر الجاهلى الذى تمخضت عنه هذه المرحلة يرتبط بمجالس الشراب ، ويتوفر على ذكر محاسن المرأة ، ويكثر من الافحاش في الهجاء والتنايز بالالقباب ، كما أخذ بعضه يشعل نار العداوة والعصبية ويشق عصا الطاعة على القيم المرعية والمثل الخلقية والتقاليد الراسخة !!

على أن أخطر ما انزلق اليه الشعر في هذه المرحلة : هبوطه الى الطمع الفردى والجشع الشخصى ، باتخاذ وسيلة تكسب للعيش ، وسبيل اذعان وهوان للشاعر حيث يعيش على فتات موائد المدوحين بلا كرامة الأمر الذى لا يرتضيه أبدا كل من « وقر نفسه وقارها ، وعرف لها مقدارها حتى قبض نقى العرض ، مصون الوجه » (٢٥) وقد تفشت هذه الظاهرة التى تزور عنها الأخلاق الكريمة بين شعراء هذه المرحلة في أخريات العصر الجاهلى ، وهبطوا بشعرهم الى هذا الدرك الأسفل : « فاتخذوه مكسبة ، ورحلوا الى السوق » وتسرعوا الى أعراض الناس (٢٦) .

وأفضى بهم هذا الشر العظيم الى أبواب من النفاق والكذب مداهنة لمن يمنحهم ، وأبواب من الهجاء وانتهاك الحرمات وقرض الأعراض انتقاماً ممن يمنهم رغبة وعطاء مما يترتب عليه لا محالة في الحالين : قلب القيم رأساً على عقب فيشرف الوضيع ويتضع الشريف وتخبو الحقائق وتتوهج الأكاذيب والباطل فسقط شعرهم في هذا المستنقع الآسن في هذه المرحلة ، بينما كان الشاعر من الشوامخ الذين سبقوهم في مرحلة النهضة السابقة لا يتكسب قط بشعره ولا يمدح أحداً بسبب ذلك فإذا مدح أحداً لم يمدحه الا

« مكافأة عن يد لا يستطيع أداء حقها الا بالشكر اعظاماً لها كما قال
امرؤ القيس بن حجر يمدح بنى تيم رهط المعلى :

أقرحشاً امرئ القيس بن حجر
بنو تيم مصابيح الظلام

الآن المعلى أحسن اليه ، وأجازه حين طلبه المنذر بن ماء السماء
... ففيل لبنى تيم « مصابيح الظلام » من ذلك اليوم لبيت امرئ
القيس « (٢٧) !

صدى هذه النكسة الخلقية في المجتمع الجاهلى :

ولم تكن هذه النكسة على خطورتها لتخفى على أعين المجتمع
الجاهلى البصيرة الناقدة بل رصدتها بحزن بالغ وشجى عميق ، ولم
يلبث مجتمعهم اليقظ المتفتح أن جرّمها وأدانها على الملأ :
* فبعد أن كانت القبيلة فى المرحلة السابقة تضع الشاعر فى
المقام الأسمى ، وتكافئه فتخلع عليه السيادة والقيادة لالتزامه بمثلها
وقيمها ، وجدته - فى هذه المرحلة - وقد شده الطمع وجذبه الجشع
الى المتاجرة بالشعر (٢٨) فتكسب بالمديح وطلب به المال والعتاء
وبلهنية العيش ورغد الحياة ولو على أنقاض قيمها ومثلها الخلقية ،
فزحزحته عن مكانته وأطلحت به عن عرشه !!

* وبعد أن كانت تحتفل بنبوغ شاعر فيها ، وتعدّه ذخيرة
قومية وخلقية لها ، عزلته عن قيادتها المعنوية ، وأهلت الخطيب
مكانه ، وارتفعت بالخطابة فوق الشعر (٢٩) جزاء وفلقاً لما ارتضاه
الشاعر لنفسه من خسة المسلك ، وإيثاره المال على الأخلاق ، وهى
أنفس ذخائر الرجال ، فضلاً عن فقد حريته وكرامته بصيرورته
تابعاً يعانى من الخضوع والهوان ما يهدر انسانيته (٣٠) !

* ومن أشهر شعراء هذه الظاهرة المعيبة فى تاريخ الأدب
الجاهلى كله : النابغة الذبياني الذى كانت العرب قبله لا تتكسب
بالشعر حتى جاء وقبل الصلة على الشعر ، وخضع للنعمان بن

المنذر (٣١) ، فصار من « الأشراف الذين غرض منهم الشعر » (٣٢) على الرغم من أنه كان من الناحية الفنية « من الطبقة الأولى المتقدمين على سائر الشعراء » (٣٣) ، ثم جاء الأعشى فجعل الشعر متجراً يتجر به ، وقصد حتى ملك العجم فاستهجن شعره ولكنه آثابه اقتداء بملوك العرب (٣٤) ، ثم سار على نهجها كثير من الشعراء !

✽ وبلغ من اعتداد العرب في الجاهلية بالجانب الخلقي أن أدانوا كل من اتخذ الشعر أداة طمع في عرض الحياة ومتاعها ، وأنفوا من التكسب به ، وأسقطوا من يجعله متجراً كالأعشى كما أسلفنا وكان أول من عاب على النابغة انحرافه بالشعر عن مهيمه الخلقي الصحيح ، قومه بنو ذبيان لبيعه حرите وكرامته ، ولتهالكة في سبيل العطاء ، وعيروه بخوفه من النعمان ، ورأوا في ذلك العار كله ، ولم يلبث أن صار ذلك حديث العرب جميعاً لابنى ذبيان وحدهم (٣٥) ! وكان النابغة قد أنسلخ من الخلق العربي أنسلاً بعد أن استعبدته المادة فسفر شعره للمأجور !!

ومما زاد الطين بلة أن النابغة بعد فعلته هذه التي التصقت بتاريخه الى أبد الأبدين ، قد انقلبت لديه المعايير ، وصار يرى القبيح حسناً ، لا يلحقه من جرائمه عار ، كما يرى الحسن قبيحاً لا بد معه من اعتذار ! اقرأ قوله يحكى موقف أهله وعشيرته منه بلا حياء ولا خجل ، وكأنهم هم الملوومون أو المخطئون لا هو :

وعيرتني بنو ذبيان خشيتي

وهل على بسان أخشاك من عار ؟ !

وما كانت خشيتي النعمان في حقيقة الأمر وواقعه الا من توقف العطاء ، وانقطاع الهبات والصلوات ، وكان عينيه أصبحت لا ترى في الدنيا سوى الدينار والد رهم !

وسجل عليه ذلك نقاد العرب ، ولم يدعوا هذه المثلثة تفوت دون ادانة وتبكيك ، وسخرية وتنتكيت :

— قيل لأبى عمرو بن العلاء : أفمن مخافة النعمان بن المنذر امتدحه النابغة وأثاه بعد هربه منه أم بغير ذلك ؟ فقال : لاء لعمر الله

ما لمخافته فعل ، ان كان لآمناً من أن يوجه النعمان له جيشاً ، وما كانت
عشيرته لتسلمه لأول وهلة ولكنه رغب في عطاياه وعصافيره ، وكان
النابعة يأكل ويشرب في أنية الفضة والذهب من عطايا النعمان وأبيه
وجده لا يستعمل غير ذلك » (٣٦) .

—وابن رشيقي لا يفتأ يدين هذا المنحدر الآسن الذي سقط
فيه النابعة الذبياني باختياريه ورغبته حين « خضع للنعمان بن المنذر ،
وكان قادراً على الامتناع منه بمن حوله من عشيرته ... فسقطت
منزلته » (٣٧) !

وهكذا لم يغن عن النابعة ماله وما كسب ، فأنزله المجتمع
الجاهلي من مكانته العالية ودرجته الرفيعة بعد أن مدح الملوك وقبل
نوالهم ورضى الخضوع لهم ، وما كان موقف مجتمعه منه على هذه
الشاكلة الا لما يأخذ به هذا المجتمع نفسه من مقياس خلقى يحتكم اليه
في حكمه على الشعراء وتقدير منازلهم صعوداً أو هبوطاً !

ومن الطريف الذي يجب أن يؤخذ بعين الاعتبار أن هذه الضمة
أخذت تلاحق النابعة الى ما بعد الجاهلية خضوعاً لهذا المقياس
الخلقى الرفيع الذى اتسع نفوذه ، وانداحت دائرته بعد مجيء الاسلام
الذى بعث رسوله « ليتمم مكارم الأخلاق » :

فيروى : أن ابن عباس رضى الله عنه سأل الحطيئة : من أشعر
الناس ؟ فقال : من الماضين أم الباقيين ؟ فقال ابن عباس : من الماضين .
فأجاب الحطيئة : الذى يقول (ويعنى زهيرا) :

ومن يجعل المعروف من دون عرضه
يفره ومن لا يتق الشتم يشتم
وما دونه الذى يقول (ويعنى النابعة) :
ولست بمستبق أخاً لا تلمه
على شعث أى الرجال المهذب ؟

ولكن المضراة أفسدته كما أفسدت جرولا (يعنى نفسه) والله
يأبى عم رسول الله لولا الطمع والجشع لكنت أشعر الماضين » (٣٨) .

ثالثاً : مرحلة الاحياء :

ومن قلب مرحلة الانتكاس والهبوط انبثقت مرحلة جديدة لترشيد الشعر الجاهلي واحياء ما انطمس من معالمة الفنية والخلقية جميعاً ، اذ شعر بعض الشعراء الجاهليين الواعين الأذكاء ابان المرحلة السابقة بما آل اليه أمر الشعر في عصرهم من ضعف الشيخوخة ، وعقم الهرم بعدوان خلت ساحته من فحول الشعراء السابقين فحاولوا رصد ظواهر ضعفه وشيخوخته تمهيداً لمحاولات جادة لحيائه وبث القوة فيه من جديد على المستويين أيضاً : الفني والخلقى :

١ - ويبدو أن عنبرة العيسى (ت ٦١٥ م) :

كان في طليعة من أحسوا بخطر التردى المحقق بفنهم الشعرى ، حيث اهتدى بفطرتة الناقدة ، وحسه الأدبي المرفه ، وشاعريته الأصيلة المبدعة اهتدى الى الظاهرة الأدبية الجديدة التى ارتكس فيها الشعراء حين أخذوا يدورون في دائرة مغلقة من المعانى والألفاظ ، لايحيدون عنها بعد أن اقتنعوا بأن من كانوا قبلهم قد استنفدوا المعانى، واستهلكوا الصور والإخيلة ، « ولم يتركوا شيئاً الا وقالوا فيه فكفوا من بعدهم المثونة » (٣٩) كما يقول ابن الأثير !

رصد عنبرة ذلك الواقع الأدبي الذى وجده لعصره في دنيا الشعر ، واعترف بحقيقته الواقعة ، واتخذ من ذلك الاعتراف مطعماً لطولته أو معلقته ليواجه به شعراء عصره ، ويصدم بتلك الحقيقة الواقعة الحس الفني في زمانه عله يشاركه في استشعار الخطر ، والتفكير الجاد في مخرج مما يعانیه ، أو يجد منفذاً مما سجن الشعراء أنفسهم فيه وأقاموا أسواراً حديدية حوله فقال :

هل غادر الشعراء مین متردم
أم هل عرفت الدار بعد توهم (٤٠)

ولم يكف عنبرة بتلك الصيحة السلبية النظرية في مطلع معلقته ويمضى دون أن يقدم جديداً ايجابياً في مجال التطبيق الشعرى الرائد وهو ما ذهب اليه بعض الدارسين المعاصرين حين قال متحدثاً

عن دور عنقرة في هذه المرحلة : « والظاهرة التي كشف عنها عنقرة العيسى كانت جديرة بوقفة تأمل متأنية من الشاعر الكبير لتؤكد في الأذهان لكنه أطلقها خاطرة موجزة ومضى ليسير كغيره في ركب التقليد ، وتكرار ما قاله السابقون من حديث الأطلال ، والوقوف بالديار » (٤١) •

ونقول : اننا لو أخذنا بما ذهب اليه ذلك الدارس الفاضل لغمطنا شاعر الجاهلية الكبير حقه ، ولما أعطينا دوره ما يستحق من نصفه وتسجيل !

وبشيء من التأمل المتواضع يمكننا تصور الملامح التالية لدور عنقرة في هذه المرحلة :

(١) على المستوى الفني :

✽ فكر عنقرة وقدر طويلا بعد رصده للظاهرة السابقة في تلك المعادلة الصعبة : ماذا يصنع شعراء عصره بعد أن غدوا يبدئون ويمعيدون في ألفاظ ومعان واحدة ، ويجرون على طراز واحد وتداولته مئات الألسنة قبلهم ؟ وكيف يجمعون في آن واحد بين ما ألزموا به أنفسهم من محافظة على أصول السابقين وما يتطلعون اليه من ظهور شخصيتهم وتميزها ؟

✽ ثم هدى عنقرة الى حل تلك المعادلة وتعرف على وسيلة وان كانت متواضعة للخروج بالشعر من مأزقه الذي سجن فيه ، وذلك بطرح رداء المحاكاة الحرفية والتقليد «الفوتوغرافي» لنماذج السابقين ثم التدقيق العميق في معاني السابقين ، ومحاولة تجليتها وكشفها وإعادة صياغتها من جديد ، وإشاعة نسيمات التوليد والتجديد بين أعطافها بما يعطيه كل شاعر من شخصيته ، وما يمنحه من موهبته وفنيته ، بحيث يتبارى شعراء العصر على ساحة الفن الشعري في استنباط الصور ، وأخذها بالصقل والتخير والتذهيب ، عن طريق التشبيه تارة ، والكنائية تارة ، والاستعارة تارة ، ويحاولون دون ملال أو كلال ، حتى ينجحوا أخيراً في اقتحام العقبة وكسر حاجز الدائرة الضيقة للمعاني ، لينفذوا من ورائه الى الدقائق

الكثيرة التي هم لا محالة واجدوها فيكون التميز والابداع بعيداً بعيداً عن تخوم التقليد والاتباع !

✽ وراود عنقرة الطريق العملى بنفسه ليكون المثل الذى يحتذى فى محاولته الخروج على رتابة النمطية التى هددت حياتهم الفنية ، فأخذ يميل الى استعمال الألفاظ التى توحى بالمعنى وتشعر بالحركة ، مستعيناً بالموسيقى الداخلية التى تنشأ من انسجام الحروف ، واتساق الألفاظ ، ويلح فى ذلك ويؤكد طلباً للجديد الطريف !

ومن أدق نماذجه التطبيقية فى ذلك : تصويره المطر وهو ينهمر سريعاً مدراراً على روضة معطاء فيستعمل الألفاظ التى توحى بالانهيار والمهدير والجريان ، الى جانب دقة اختيار الصورة الدائرية المتمثلة فى الدرهم الأبيض ليشير الى أماكن تجمع المياه بهذه الهيئة الخاصة ! تنطق بذلك كله أبياته التالية فى معلقته :

أوروضة أنفأ تضمن نبتها
غيث قليل الدمن ليس بمعلم
جادت عليه كل بكر حرة
فتسركن كل قرارة كالدرهم
سحاً وتسكاباً فكل عشية
يجرى عليها الماء لم يتصرم (٤٢)

✽ ومن الصور الشعرية الرائعة التى تفتقت عنها عبقرية عنقرة الفنية ، وحذقه الصانع لفن التشبيه الدقيق الذى يصيب المفصل كما يقولون : الصورة الآتية التى أراد بها أن تتكامل لوحته الفنية الرائعة التى رسمها للروضة الأنف التى تحدث عنها فى الابيات الثلاثة السابقة :

وخلا الذباب بها فليس ببارج
غرداً كفعل الشارب المترنم
هزجاً يحك ذراعاه بذراعاه
قدح المكب على الزناد الأجزم (٤٣)
وقد أعجب الجاحظ اعجاباً شديداً بهذه الصورة ، وعد هذا

التشبيه من التشبيه المصيب التام الذى لم يعرض له أحد من الشعراء (٤٤) !

وتابعه ابن قتيبة فقال : « ومما سبق اليه ولم ينازع فيه قوله : « وخلا الذباب بها ... » وهذا من أحسن التشبيه » (٤٥)

✽ وتتابع على طريق الابداع التطبيقي روائع الرجل مما يحتاج الى مسح شامل لديوانه عبر أغراضه المختلفة مما لا يتسع له المقام في هذه العجالة .

(ب) وعلى المستوى الخلقى :

نجد له الروائع الباهرات ، والشواهد الناطقات تترى وتتلاحق بشكل أسر معجب سجله الرواة وطبره في الآفاق :

— من ذلك الرواية التالية التى تفصح في وضوح تام عن اتجاه عنتره ، وفروسيته الخلقية المبكرة قبل أن تذيع بين الناس أخبار شاعريته وفروسيته الحربية :

يذكرون خبر مشادة وقعت بينه وبين رجل حائق عليه ، فسبه الرجل ، وعيره بسواده وسواد أمه ، وبأنه لا يقول الشعر ، فلم ينزل عنتره الى الدرك الذى انحدر اليه ذلك الرجل في سبابه ، بل أجابه اجابة رشيدة ينزع فيها عن قوس الأخلاق الكريمة فقال له : « والله ان الناس ليعترفون بالطعمة ، فما حضرت مرقد الناس أنت ولا أبوك ولا جدك قط ! وان الناس ليدعون في الغارات فيعرفون بتسويهم فما رأيك في خيل مغيرة في أوائل الناس قط ، وان اللبس ليكون بيننا ، فما حضرت أنت ولا أبوك ولا جدك خطة فيصل ، وانما أنت فقح نبت بقرقر ، وانى لا تحضر البأس ، وأوفى المغنم ، وأعف عن المسألة ، وأجود بما ملكت يدي ، وأفضل الخطة الصمماء ، وأما الشعر فستعلم » . (٤٦) !

فعنتره — كما ترى — لم يجد في مقام الدفاع عن نفسه الا الاعتصام بما أثره الخلقية التى يجهلها عنه خصمه الحقود اللحدود من :

كرم وشجاعة ، وسداد رأى يرشح صاحبه للفصل فى الخصومات !!
 — وإذا كانت هذه المآثر الخلقية ينضح بها نثره كما رأيت ،
 فقد أفعم شعره بكل عذب مستطاب من حديث عن الكثير من القيم
 الخلقية العربية الأصيلة والمعاني الشريفة التي كانت تجد مسامع
 واعية ، وأعناقاً مشرّبة ، وقلوباً متفتحة ، من أفراد مجتمعه العربى
 الجاهلى فيقدروه حق قدره :

من غرر قصائده التي ضمها ديوانه : لاميته التي تجد فيها من
 درره الخلقية ومعانيه الشريفة ما يروق ويعجب •

✽ ويكنى دلالة على نفاسة محتواها الخلقى : أن أشرف الخلق
 وخاتم المرسلين محمد سيد العرب والعجم أجمعين صلى الله عليه
 وسلم حينما أنشده بعض أصحابه بيتاً واحداً منها قال :

« ما وصف لى أعرابى قط فأحببت أن أراه الا عنثرة » (٤٧)
 وكان ذلك البيت هو قوله :

ولقد أبييت على الطوى وأظله
 حتى أنال به كريم المأكّل (٤٨)

✽ وإذا كان البيت السابق قد تأرج عطره بخلق العفة التي قد
 تدفع صاحبها الى أن يبيت طاوياً حتى يجد مأكلاً كريماً فان الأبيات
 التالية من القصيدة نفسها تكشف عن صفحة جديدة رائعة من صفحات
 الخلق العربى فى الشجاعة واثار الموت تحت ظلال السيوف فى حومة
 الوغى وحلبة القتال على الموت حتف الأنف على الفرائش الوثير :

بكرت تخوفنى الحتوف كأنبنى
 أصبحت عن غرض الحتوف بمعزل
 فأجبتهم ان المنية منهمل
 لا بد أن أسقى بكأس المنهل
 فاقنى حياءك لا أبالك وأعظمى
 انى امرؤ سأموت ان لم أقتل (٤٩)

❖ ويفصح عنثرة عن حقيقة خلقية في السلوك العربي لا يعرف الشك سبيلا إليها وهي الحرص على عزة النفس وإباتها ، ولوتجرعت في سبيل الحفاظ على ذلك كئوس الحنظل والعلقم ؛ ورفض الذل والهوان والدنية ولو كلف ذلك التضحية بالحياة نفسها ولذلك لا نعجب اذا وجدنا عنثرة العبسي منذ خمسة عشر قرناً يهتف قائلاً في سموخ سامق :

لا تسقني ماء الحياة بذلة
بل فاسقني بالمز كأس الحنظل
ماء الحياة بذلة كجهنم
وجهنم بالمز أطيب منزل (٥٠)
— والعربي كذلك يرفع حرمة الجار ولا يهتك له سترًا قط يقول
عنثرة :

وأغض طرفي ما بدت لي جارتي
حتى يوارى جارتي مأواها (٥١)

— ولم تخل معلقته الجهيرة التي اعتبرها النقاد من « أجود شعره وكانوا يسمونها المذهبة » (٥٢) لم تخل من الافصاح عن كثير من صفات وأخلاق الفروسية الجاهلية : من سماحة الخلق ، ورفض الظلم وتدمير الظالم ، وبذل المال بسفاه وكرم وأريحية وجود ! ثم هو اذا شرب الخمر — التي كان شربها في الجاهلية أمراً عادياً لا تثريب عليه — فلا يقصد من ذلك اقتناص لذة أو تحدياً لمن له عليه حق التبجيل والاكبار ، وإنما بقصد الكرم واستهلاك المال في اسعاد الصحاب والسفاه عليهم دون سماح لهم بأن يمسوا عرضه فعرضه مصون لا يمس لأن السكر لا ينقص عقله ولا يذهب بلبه وهو كما يقول ابن قتيبة مما سبق اليه ولم ينازع فيه (٥٣) اقرأ أوتأمل لوحة الفروسية الخلقية التالية في معلقته :

أثني على بما علمت فانسني
سـمـح مخالفتي اذا لم أظلم
فاذا ظلمت فان ظلمي باسـل
مر مذاقته كطمم العلقم

وإذا شربت فأننى مستهلك
مالى وعرضى وأفسر لم يكلم
وإذا صحت فما أقصر عن ندى
وكما علمت شمائلى وتكرمى (٥٤)

وإذا كانت اللوحة السابقة ذات دلالات وإيحاءات خلقية واضحة
اعتبرها بعض النقاد كابن قتيبة « مما سبق إليه ولم ينازع فيه »
عنقرة على الرغم من أن موضوعها أقرب إلى لهو الحياة وهزلها من
شرب وقصف وصحاب فما بالك لو كانت اللوحة ذات موضوع جاد
كل الجد يتصل بصيانة الحياة نفسها من العابثين بقيمها والأثمين
المعتدين على كرامة أهلها ، وأعنى بذلك موضوع الحرب والوطن
والنزال ١٩

تأمل معى اللوحة التالية من المعلقة أيضا رسمها الشاعر الفارس
لمركة من معاركه مع معتد مغير على حرمت قبيلته ، فستجد فيها
ما يعجب ويبهير ، تجد معانى البطولة والفحولة والاستبسال والدفاع
عن النفس ، والقداء والتضحية متعانقة تماما بمعانى العفة ونكران
الذات بصورة آسرة يتعانق فيها الواقع والمثال ، حيث يجسم الفن
صفات الواقع السلوكى الحقيقى المعاش فى دنيا الناس والمعبر عنه
بصدق فى دنيا الشعر والفن فى نسيج فنى يتلاحم فيه الغزل والفخر
والوصف لمشاهد المعركة ووقائعها بشكل رائع ينتزع من المتلقى سامعا
أو قارئا كل الاعجاب والثناء :

يخبرك من شهر الوقيمة أننى
أغشى الوغى وأعف عند المغنم
ومدجج كره الكماة نزاله
لا ممعن هرباً ولا مستسلم
جادت له كفى بعاجل طعنة
بمثقف صدق الكعوب مقوم
فشككت بالرمح الأصم ثيابه
ليس الكريم على القنا بمحرم

فتركته جزر السباع ينشئه
يقضن حسن بنائه والمعصم (٥٥)

وستان بين حديث عنبرة لصاحبه في معلقته كما رأيت في هذه
اللوحة وسابقتها وحديث امرئ القيس لصاحبه في معلقته ، فهو
هنا يخطب ودها ، ويتقرب الى قلبها بأفعاله لا بأقواله وبسلوكه العف
الشجاع ، وبأخلاقه التي زانت شعره بعد أن زانت شخصه وسلوكه ،
بينما امرؤ القيس هناك يطلب من صاحبه لهوه وعينه بها ويتوسل
الى ذلك بصفات مدعاة ، وأخلاق مكذوبة مرتجاة !

٢ - وكان زهير بن أبي سلمى :

صاحب الدور الأكبر والأخطر في هذه المرحلة حيث حمل على
عائقه أمانة البعث والاحياء لشعر العرب بعد كبوته وانتكاسته في
المرحلة السابقة ، وأخذ يرود الطريق للشعراء بحس الناقد المتعمق ،
ورهاقة الشاعر المفلق ، مستهدفا احياء فنهم الأثير لديهم ولسانهم
المعبر عن تجاربهم والناطق بمفاخرهم ومآثرهم عله يستعيد مكاسبه
التي ضاعت بضياح نهضته ورحيل ثوامفه !

ووزع الرجل جهوده على الجبهتين معاً : الفنية والخلقية هكذا :

(أ) على المستوى الفني :

فجر قضية التخلف الفني عند شعراء عصره ، وسلط عليها
الاضواء الكاشفة ، وواجه الشعراء بما يحجلون به من قيود المحاكاة
والتبعية ، حيث يبدئون ويعيدون في ألفاظ ومعان وصور واحدة
ويجرون في مضمار واحد تداولته مئات الألسن حتى افتقدت البراعة
الحقيقية في الموضوعات وما يتصل بها من الأفكار والمعاني الا ملياتي
نادرا لا يمثل ظاهرة ولا يختط على الطريق اتجاهاً مما جعلهم يركزون
كل جهودهم على قوالب التعبير وأشكاله وأنماطه المختلفة دون انكاء
على المضمون والمحتوى فتحولت قصائدهم الى ما يشبه طريقاً محدداً
مطروقا يسرون فيه كما تسير القوافل في طريق مرسوم عبر
الصحراء (٥٦) !

كشفت زهير القناع عن ذلك كله بحكمه النقدي الذي دمج به شعراء عصره وأعلنه في بيته المأثور :

ما أراننا نقول الا معاراً
أو معاداً من لفظنا مكروراً

وإذا قال زهير فالقول ما قالت حزام ، ذلك أن زهيراً شاعر من طرز فريد ممتاز كرس حياته وطاقته كلها للشعر ، وعاش يتعلمه ويرويه ويعلمه وينافح عنه ويرود للآخرين طريقه ، فهو أمة وحده في هذا الميدان ، أتيج له في مجاله ما لم يتح لأحد من معاصريه ، فقد تربى في مدرسة شعرية متصلة ، وتخرج على أيدي ثلاثة من شعراء الجاهلية المرموقين ، فروى لأوس بن حجر ، وطفيل الغنوي (٥٧) ، كما روى شعر خاله بشامة بن الغدير (٥٨) ، وتخرج في مدرسته : ابنه بجير وكعب وأناس آخرون أشهرهم الحطيئة (٥٩) !

وكان زهير ثمرة لهذا كله خبيراً متمرساً بصناعة الشعر وفنونه وأساليبه ، مزوداً بحس نقدي متمكن ، ومن هنا لم يكتف بهذا التوجيه السلبي حين أبرز هفوات الشعر وكشف عن عيوبه لدى معاصريه ، بل أخذ يصنع بايجابية مركزة ما يصنعه عادة أصحاب الدعوات الجادة حيث يبدأون بأنفسهم في مخالفة ما عليه جمهور الناس ليكونوا القدوة والنموذج فماذا صنع ؟

— وجد شعراء عصره عجلين متسرعين يكتفون بتقليد سابقيهم ، ويسهبون في طريق مطروقة دون اعتماد على ذواتهم ، أو اتكاء على مواهبهم ، أو استنفار للمكائهم وطاقاتهم فخالفهم في ذلك كله ، وأرسى قواعد مذهب فني جديد هو مذهب « الصنعة المطبوعة » الذي يقوم على التجويد والتنقيح ، الى جانب الموهبة الفطرية الذاتية ، ومن هنا كان متأنيا في احكام نسجه الشعري ، متريثاً في خطوات ابداعه الفني ، يقف أمام عمله الشعري طويلاً ، يستقصى جزئياته ويستدعي احياءاته وينادي شوارده ، ويتناولها بالثقاف والتجويد والتنقيح حتى كانت القصيدة تمكث عنده قبل خروجها الى الناس حولا كاملاً (٦٠).

— وخلال الحول كان — كما يقول الأصمعي — : « يجود

شعره ، ويقف عند كل بيت قاله ، ويعيد فيه النظر حتى تخرج أبيات القصيدة كلها مستوية في الجودة » (٦١) بعيدة عن كل ما يشينها من تعقيد وغرابة ! وهذا بلا شك تنظير وتطبيق في آن واحد لمبدأ « الأصالة الذاتية » الذي يريد زهير أن يبلغ اليه المستوى الفني للشعر الجاهلي في عصره بعد أن يطرح وراء ظهره تماماً مبدأ « التقليد الغيري » !

— وهذا توفيق سافر لشاعر العربية وناقدها الفذ ابن أبي سلمى سجله له وشهد به راية العرب في الجاهلية وخليفة رسول الله الثاني في الاسلام عمر بن الخطاب رضي الله عنه حين جعله أشعر الشعراء بعد أن أعجب بمنحاه الفن وطرب لسماعه فيقول : « أنشدوني لأشعر شعرائكم • قيل : ومن هو ؟ قال : زهير • قيل : وبم صار كذلك ؟ قال : كان لا يعاقل في الكلام ، ويتجنب حوشى الشعر » (٦٢) !

✽ ولعل أبرز ملامح التجديد في مذهب زهير الفني التي كانت ثمرة تنقيحه وتنقيفه وطول أناته :

— عنايته القصوى « بتحقيق صورة الشعرية » : فهو لا يأتي بها على هيئة تشبيهات مترجمة مترجمة أو انشئت فقل : متعاطلة — كما توحى بذلك عبارة الخليفة الناقد عمر بن الخطاب السابقة — كما كان يفعل امرؤ القيس في عصر النهضة ، وإنما « يعمد الى تفصيلها ، وتمثيلها بجميع شعبها وتفاريعها وكأنه يبحثها ويحققها » (٦٣) كما يقول الدكتور شوقي ضيف !

— كما وسع دائرة أدواته التصويرية ووسائله التعبيرية ليصل في النهاية الى أبعد غاية ممكنة في الاقناع والامتناع لسامعيه ومتلقي أشعاره :

فهو يعتمد على العطاء الخصب للغة كلمة مفردة ، أو تركيباً مشعراً ، ويحملها أكبر طاقة ممكنة في التعبير ، « فيستخدم الألفاظ والعبارات المثيرة التي تجعل المنظر كأنه يتحرك تحت أعيننا ... فنيث الحياة والحركة في تصويره » (٦٤) !

وهو كذلك يعنى عناية قصوى بتلوين الصورة وتدبيجها حتى تستوفى شكلها وتكتمل ملامحها :

وبذلك تكاملت له الادوات والوسائل التى يستخدمها فى صياغته الفنية المحكمة : تفصيلاً وتلويناً وحركة !

— وعلى الرغم من مذهبه الدقيق فى الصنعة الفنية القائم على التأنى والتمهل الشديد فى قول الشعر : « يروى وينقح ، ويعاود قوله بالصقال والتهديب ، ويطيل التفتيش ، ويعيد فيه النظرة بعد النظرة حتى يظهره للناس » (٦٥) أقول على الرغم من ذلك كله كان زهير حريصاً كل الحرص على أن يخرج عمله الفنى فى النهاية واضح المعرض جميل الأسلوب يقوم على الألفاظ السهلة المألوفة ، والصور الشعرية الناصعة التى تؤدى غرضها من التوضيح والتأثير فى آن واحد ومن هنا كان يتجنب التعقيد اللفظى والمعنوى ، ويحذف فضول الكلام وحشوه ويبتعد عن حوشى الكلام وغريبه ، وقد سجل له ابن الخطاب ناقد الخلفاء هذا الجانب الهام فى بناءه الفنى كما أشرنا الى ذلك سلفاً !

ولهذه الخبرة العريضة بالشعر وصناعته ، وطول النظر فى أساليبه ، ولهذه الطاقات النقدية المستبصرة توصل ابن أبى سلمى العربى الجاهلى فى القرن السادس الميلادى الى مبدأ هام من مبادئ النقد الأدبى عرفه الكلاسيكيون الأوروبيون فى عصر النهضة بعد زهير بتسعة قرون من الزمان وهو : تحكيم العقل فى الأدب ، ومراعاة العقل للذوق ليكون الحكم على النص وصاحبه فى النهاية دقيقاً سليماً من الأهواء بأشكالها المختلفة !

فالجاحظ يقول عن زهير بن أبى سلمى فى معرض تعليقه على صنعته وتثقيفه للشعر ، وبصيرته فى النقد والسبر : « كان يدع القصيدة تمكث عنده حولا كريئاً ، وزمناً طويلاً يردد فيها نظره ، ويجيل فيها عقله ، ويقلب فيها رأيه اتهاماً لعقله ، وتتبعاً على نفسه ، فيجعل عقله زمناً على رأيه ، ورأيه عياراً على شعره ، اشفاقاً على أدبه ، واحرازاً لما خوله الله من نعمته » (٦٦)

يقول الدكتور الحديدى معلقاً على نص الجاحظ : « وما أئسبه
 ماقاله الجاحظ عن زهير بما قاله «بوالو» كبير النقاد الكلاسيكيين
 وواضع أسسهم النظرية فى مطولته « فن الشعر » - من أن
 الكلاسيكيين يؤمنون بأن العقل هو الوسيلة الفعالة التى يرجع اليها
 الأديب ، ومن الواضح أن العقل الذى يرجعون اليه ليس العقل
 الموضوعى المنطقى البارد ، بل العقل الحساس المتفوق القادر على
 الانفعال بما يؤمن به من رأى ، ومن الواضح كذلك أن الاعتماد على
 العقل المنفعل فى الانتاج الأدبى مرتبط أوثق الارتباط بطابع
 الاثران ، فالعقل قلما ينساب الى الشطط والاسراف » (٦٧) !

ويبدو أن ما دفع زهيراً الى الأخذ التطبيقى بهذا المبدأ الفنى
 أو النقدي انما هو مبدأ خلقى صدر عنه ابن أبى سلمى ، فقد
 لاحظ بفبرته وتجربته العميقة أن المجتمع الجاهلى فى كثير من
 تصرفاته ومواقفه يعتمد على العاطفة والشعور أكثر مما يعتمد على
 العقل والمنطق فاندفع بهذا الشعور وتلك العاطفة الى تحكيم القوة
 الطائشة فى مجالات الحرب والنزاع وكثير من قضايا حياتهم دون
 تبصر أو روية !

ومادام الشاعر تسند اليه القيادة المعنوية والاعلامية فى مجتمعه
 الجاهلى ، ومادام شعره من أخطر الأسلحة بين قوم تنقصر بينهم
 القوة ويتحكم الغالب الظافر فلماذا لا يحتكم الشعراء الى العقل
 والروية فى أشعارهم ، ويكفكفوا من غرر التسرع والاندفاع فى
 عملية ابداعهم الفنى ، فتأتى أحكامهم دقيقة ، ونظراتهم ثاقبة
 وآراؤهم مستبصرة نافذة ، فتكون قيادتهم لمجتمعهم قيادة واعية
 مسئولة ؟ !

ولعل شيئاً قريباً من ذلك كان وراء اعجاب كثير من رواد النقد
 الاسلامى فيما بعد بزهير بن أبى سلمى فهذهذا ناقد الخلفاء
 عمر بن الخطاب يعجب بهذا المبدأ الذى هدى اليه ابن أبى سلمى
 قبيل الاسلام لدرجة أن يقول رضى الله عنه عن زهير :

« لو أدركته لوليته القضاء لحسن معرفته ودقة حكمه » (٦٨)

وهكذا كان زهير رائداً من رواد الشعر الجاهلى ، عمل على احيائه من نكسته والتهوض به من كبوته فاخطله منهجاً جديداً سلكه الشعراء من بعده فنقل الشعر الجاهلى من طور الهواية والعفوية أو المحاكاة والتقليد للسابقين الى طور الصناعة الفنية المتقنة ، وأحسن بتبعة العمل الفنى ، فلم يتسرع فى نظم الشعر لأن الشعر عنده ليس كلاماً عفوياً يطلق على السجية فصسب وانما هو فن قولى راق جدير بأن ينفق الشاعر فى سبيل اتقانه الكثير من الجهد ، وأن يلزم نفسه بالمعايير والقيم الفنية الى جانب القيم الخلقية حتى يسمو شعره الى الدرجة التى يطمح اليها مجتمعه !

ب - وعلى المستوى الخلقى :

نجد زهير بن أبى سلمى يصعد بالفن الشعرى درجات ودرجات فى سلم القيم الخلقية الرفيعة ، وحصاده فى هذا المجال غزير وفير نكتفى بالإشارة الى بعضه فى مجالات ثلاثة :

المديح - الهجاء - الحكمة :

أولاً : فى مجال المديح :

وجه ابن أبى سلمى المديح فى الشعر الجاهلى وجهة خلقية ناصعة تحفظ على الشعر والشاعر معاً كرامة الفن والانسان ، بعد أن هبط به النابغة والأعشى فى عصره الى درك الحرفة المشينة والتكسب المزرى ، حين استعبدتهم المادة ، واسترقهم الترف ، فسفروا شعرهم للمدح المأجور ومايتصل به من نفاق وكذب وتزيف للحقيقة والتاريخ ، ولم يتركوا أحداً يكون مظنة للمال واللعاء الا قصوده ومدهوه !

ولم تلبث جهود الرجل وتوجيهاته للشعراء فى هذا المجال الخلقى الهام أن تمخضت عن الخطوات التطبيقية التالية :

١ - ضرب للشعراء المثل بسلوكه الواقعى فى ضرورة أن يجنب الشاعر فنه مذلة التكسب حتى يحفظ لنفسه انسانيتها وأدميتها

ولفنه كرامته واحترامه ، وليس معنى ذلك أن يترك الشعراء هذا الغرض الشعري تماماً فلا يلجوا بابه ولا يدخلوا رحابه ! بل بابه مفتوح أمامهم ورحابه يهش لهم غاية الأمر ألا يكون الباعث على المدح مادياً خالصاً لاقتناص المال والحصول على عصفير الممدوح مما يبعث لا محالة على التردى فيما تنأى عنه الأخلاق الكريمه من نفاق ومداهنة واختلاق — بل يكون الباعث الى المدح خلقياً نظيفاً بأن يكون المدح عن أعجاب وتقدير للشخصية التي يريد مدحها بعد أن رأى لتلك الشخصية مواقف وصفات ملأت على الشاعر أقطار نفسه إعجاباً بها وتقديراً لها ولائثارها في مجتمعه وعلى أفراد أمته فأراد أن يزفها الى الناس عن طريق مدحه توضيحاً لموضع الأسوة ، واشادة صادقة بنموذج فذ يقتدى الناس به ويترسومون خطاه ! ويأتى العطاء في نهاية الأمر ثانوياً غير مستهدف لذاته • وراد الرجل بنفسه هذا الطريق بسلوكه الاجتماعي والفنى معاً :
فعلى الصعيد الاجتماعي :

كان زهير لا يطلب على مدحه جزاء ولا مثوبة مادية ، وفي الوقت نفسه لا يرد ما يقدم اليه ، بل ربما تعفف مما جعل ممدوحه يمنحونه بسخاء عظيم واغداق كبير عن رضا وهم يعلمون أنه جدير بالعطاء « ومع هذا كله كان زهير يعف بل يترفع » ! (٦٩)

وليس هذا الذى نقول ادعاء للرجل بدافع من حبه وتقدير أخلاقه بل هو الحق ، ففي مقدمة ديوانه نقرأ الآتى : « وقد انقطع زهير لهرم بن سنان وأكثر من مدحه ، حتى حلف هرم ألا يمدحه زهير الا أعطاه ، ولا يسأله الا أعطاه ، ولا يسلم عليه الا أعطاه عبداً أو وليدة ، أو فرساً فاستحيا زهير من كثرة ماكان يقبل منه ، وكان اذا رآه فى ملا قال : « عموا صباحاً غير هرم وخيركم استثنيت » (٧٠)

ولو كانت الأطماع المادية مستبدة بهذا الشاعر الكبير لدفعت به الى الغساسنة ، أو المناذرة الذين كانوا بصفة خاصة يتخذون الشعر وسيلة للدعاية لهم فى القبائل المختلفة فكثر الشعراء حولهم وأخذ بلاطهم يموج بهم وقد قصدهم من معاصري زهير كثيرون من

أمثال النابغة والمثقب العبدى والأعشى فأثروا من ذلك وعادوا بمال كثير ولو شاء زهير لكان الدرة التى تلمع فى تاج هذا البلاط ولكن أبى عليه كرامته (٧١) ، ولم يأبه لبريق المال وأغراء الثراء العارض ! ولم يغادر جزيرة العرب واختص بأشراف قومه يشيد بجلال أعمالهم ثم فى النهاية انقطع لهرم بن سنان !

وعلى الصعيد الفنى :

كان لايمدح الا فى مهام الأمور وجلال المواقف متخذاً من شعره دعوة الى الوئام والسلام الاجتماعى والاشادة بأهله وهو ماتجده فى مطلقته ، كما ركز فى مدحه على مواضع القدوة الصالحة فى مواقف ممدوحيه والكشف عن المضى من صفاتهم ، فتغنى بها ودعا الناس الى احتذائها والنسج على منوالها وبذلك حول زهير المدح من أداة لاقتناص المال والحصول على زخرف الحياة ولو بالزور من القول الى منبر خلقى رفيع الشأن شريف الغاية يدعو الى الخير والحق وجمع الشمل ورأب الصدع فلا ينسى أحد موقفه حين أعجب بموقف الحارث بن عوف وهرم بن سنان من حرب عبس وذبيان ، وتحملهما ديات القتلى من الطرفين من أجل الصلح وحقن الدماء بين القبيلتين المتحاربتين واقرار السلام بينهما ، ولهذا وجد نفسه مدفوعاً بصدق الى مدحهما على هذا الصنيع الانسانى النابع من أصالة الخلق العربى ، ومتخذاً من ذلك المديح وسيلة الى تصوير مآسى الحرب وويلاتها لتفتقر حديثها فى النفوس ويحل محلها الاخاء والسلام !

وكانت الحرب ولا تزال الخطر الأكبر الذى يهدد حياة الأمم والشعوب مما يجعلنا نقدر زهيراً حق قدره !

ويأبى عن زهير بن أبى سلمى الا أن يتوج الحارث وهرماً بتاج لا يئلى وان دفنت فى الثرى هاماتهم ، أو طويت من كتاب الحياة صفحاتهم :

فأقسمت بالبيت الذى طاف حوله
رجسالك بنوه من قریش وجـرهم

يميناً انعم السيدان وجدتما
 على كل حال من سـ حيل ومبرم
 تداركتما عيباً وذبيبان بعد ما
 تفانوا ودقوا بينهم عطر منشم
 وقد قلتما ان ندرك السلام واسماً
 بمال ومعروف من القول نسلم
 فأصبحتما منها على خير موطن
 بعيدين فيها من عقوق ومائم
 عظيمين في عليا معد هديتما
 ومن يستبح كزاً من المجد يعظم (٧٧)

٢ - ضرب لشعراء عصره المثل كذلك فيما يجب أن يوجهوا
 بصائرهم وأبصارهم اليه في المدح من صفات خلقية ذات أثر
 اجتماعي أو انساني تستحق من أجله الاشادة والتسجيل لتكون
 نبراساً للآخرين وهدى يهدي السائرين في طريق الحياة ولاسيما
 النابتة الجديدة التي لم تعرك الحياة بعد وفي هذا المجال نجد
 زهيراً قد اتخذ مادة مديحه من صفات ذات بعد خلقى واضح من كرم
 وشجاعة وتواضع، وبشاشة في وجه السائلين ، وبر وعطف على العفاة
 المحتاجين الى غير ذلك من مثل رغبة وقيم نبيلة كان يطمح اليها
 الفضلاء المتأزرون في عصره فيهرع اليها شاعراً مشيداً بها ، ورافعاً
 لواءها لتكون نموذج السيادة المحتذى الذي لايفتا يشيد به ويلهج
 بذكره في مدائحه ليجسد المبادئ الخلقية التي يعتمدها هو وممدوحه
 على السواء ، « فممدوحه شجاع ولكن شجاعته تتجلى في الدفاع
 عن النفس ، وصون الكرامة ، لا في العدوان والشر ، وهو مبسوط
 الكف متلاف للمال ، ولكنه لايتلف ماله في السعي وراء شهواته
 وملذاته ، وانما في وجوه البر وبذل المعروف لقاصديه » (٧٣)
 وهكذا تتتابع في مدائحه الصفات التي يبدو فيها البعد الخلقى
 بوضوح كامل وتكثيف شامل :

✽ فممدوحه ليسوا حلماً فحسب بل يعلمون الحلم بعد أن
 صاروا أساتذة له :

وان جئتهم ألفيت حول بيوتهم
مجالس قد يشفى بأحلامها الجهل (٧٤)

✽ وأستاذيتهم تتعدى الحلم الى صفات آخر كالحزم والبر
والعفو عن المسيء عند القدرة عليه من ذلك قوله في مدح سنان مبرزاً
مستوليته الخلقية نحو مجتمعه وقيامه بها خير قيام :

عودت قومك أن كل مبرز
مهما يعود شيمة يتعود
حزماً وبــــراً للاله وشيمة
تعفو على خلق المسيء المفسد (٧٥)

✽ وتأسره في ممدوحه مواطن القدوة ومواضع الأسوة من
الصفات الأصيلة المتمكنة التي تعمقت وضربت بجذورها في شخصية
الممدوح حتى صارت عادة تتنفس في سلوكه بصورة تلقائية عفوية
دائمة حتى اعتادها قومه اقرأ قوله في هرم مشيداً بأصله وكرم خلقه :

له في الذاهبين أروم صدق
وكان لكل ذي حسب أروم
وعود قومه هـرم عليه
ومن عاداته الخلق الكريم (٧٦)

✽ وممدوحه لاتأخذ العزة بالاثم لكبره وغبائه بل فطن متواضع
أمين يتقبل النصح ، ويحافظ عليه ويصدر عنه :

ان تؤثته النصيح يوجد لايضيعة
وبالأمانة لم ينسدر ولم يفن (٧٧)

✽ ويركز زهير كثيراً على قيمة خلقية رفيعة في السلوك العربي
منذ القدم وهي الكرم المتأصل في النفس العربية حتى صار سجية
لها وخلقاً من أخلاقها يستوى في ذلك الكثير والمقل بعيداً كل البعد
عن تكلف الكرم وادعائه :

يقول في هرم :

قد جعل المبتغون الخير في هرم
والسائلون الى أبوابه طرقاً
من يلق يوماً على علاته هرماً
يلق السماحة منه والندى خلقاً (٧٨)

ويقول مشيداً بهذه الصفة حينما تكون متأصلة في الطبع فتدفع
صاحبها بصورة حتمية تلقائية الى السماحة والبذل مكرراً كان أو مقلداً:
على مكثريهم رزق من يعثريهم
وعلى المقلين السماحة والبذل
ولاهمية تلك الملاحظة الدقيقة في اتجاه زهير الخلقي في مدحه
نجد الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان الناقد البصير يعلق على
هذا البيت بقوله :

« ما يضر من مدح بما مدح به زهير آل أبي حارثة ألا يملك
أمور الناس — يعني الخلافة » (٧٩)

٣ — ضرب المثل لشعراء المديح في ضرورة الالتزام بالصدق في القصيدة
المادحة بحيث لا يتجه المدح الا الى من يستحقه من أصحاب المآثر
والمكرمات والفعال الطيبات الحقيقية التي سجلها واقع الحياة قبل
أن تسجلها عدسات الفن الشعري، وهذا يفسر لنا صنيع ابن أبي سلمى
الذي يلفت النظر حين قصر مديحه على سادة غطفان وخاصة سنان
بن أبي حارثة وابنه هرم لأن هؤلاء هم الذين خبرهم وخبر عن كتب
صفاتهم ومواقفهم ورأها رأى العين كما رأى آثارها في مجتمعهم
الذي كان فرداً منه !

وكما كان الرجل ملتزماً بالصدق في اختيار موضوع المدح
اختياراً أميناً فإنه يدعو الى الالتزام به كذلك في التعبير عن هذا
الموضوع بحيث يبتعد الشاعر تماماً عن كل مظاهر الكذب أو التزييف
للحقيقة فيقصد في القول ، ويجتنب الغلو المتطرف والمبالغة المقوتة ،
وآلا يستفزهم الهوى الى الافتعال والتزويد لأن ذلك أقرب الى
الفطرة !

وتجاوباً مع الفطرة من جهة ، وتأثراً بما دعا اليه والتزم به ابن
أبى سلمى في هذا المجال درج المتلقون لشعره على إثثار الصدق
والتزامه فيما تستقبله آذانهم من مدائح لرجالات العصر ، كما
درجوا — نتيجة لما عودهم عليه في شعره — على النظر الى المبالغات
على أنها معيبة لا لأنها تفسد المعنى فحسب بل لتنافيها لما مرئوا عليه
من إثثار الصدق والالتزام به ، ومن الطريف في هذا المقام أن نذكر
الرواية التالية التي تدل على يقظة الجمهور الجاهلي وتفاعله مع
المخلصين الأكفاء من شعرائه بحيث اذا وجدوا منه ما ظنوه انحرافاً
عما عودهم عليه في فنه من جادة سألوه بل حاسبوه ونقدوه ولا
يتركوه حتى يسمعهم تبريراً مقنعاً :

رووا أن رجلاً قال لزهير : « انى سمعتك تقول لهرم :

ولأنت أشجع من أسامة إذ
دعيت نزال ولج في الـذعر

وأنت لا تكذب في شعرك ، فكيف جعلته أشجع من الأسد ؟

فقال : انى رأيته فتح مدينة وحده ، وما رأيته أسداً فتحها قط !

وعلق ابن رشيق على هذا الخبر بقوله : « فقد خرج زهير لنفسه
طريقاً الى الصدق وعدا عن المبالغة » (٨٠) .

هذا ولرسوخ قدم زهير في هذا المجال الخلقي كان الخليفة الناقد
عمر بن الخطاب يحبه ويروى شعره ، ويرى في مدحه الشعر النموذجي
الذى يجدر بكل شاعر ألا يعدو حدود مارسه فيه من الصدق والوضوح
حيث لا يقول عن الممدوح الا ما يعرف ، ولا يمدحه الا بما يكون فيه
بعدا عن الهوى والكذب والتملق :

روى أبو الفرج باسناده عن ابن عباس قال : « خرجت مع عمر
في أول غزاة غزاها فقال لى ذات ليلة : يا بن عباس أنشدنى لشاعر
الشعراء قلت : ومن هو يا أمير المؤمنين قال : ابن أبى سلمى قلت :
وبم صار كذلك ؟ قال : لأنه لا يتبع حوشى الكلام ، ولا يعاظم فى

المنطق ، ولا يقول الا ما يعرف ولا يمدح الرجل الا بما يكون فيه » (٨١) !

ونخلص من كل ما تقدم الى أن ابن أبي سلمى قد وفق في مجال المديح الى الخطوات السابقة التى قطع بها شوطا كبيرا في طريق احياء الشعر الجاهلى على المستوى الخلقى مما سجله له باعتزاز واكبار كثير من النقاد المسلمين لما وجدوه لديه من حرص على توظيف الشعر عامة والمديح منه بصفة خاصة في سبيل التهذيب الخلقى والسمو بالنفس الانسانية الى آفاق رفيعة من مكارم الأخلاق وهو ما يقره الاسلام ويدعمه مما جعلهم يعتبرونه أشعر أهل الجاهلية واذا التمسوا دليلا التمسوه في شعر المديح لديه لا في سواه لأنه بما قدمه في المجال النظرى والتطبيقي في هذا الصدد نمط فريد حتى صار في مدحه كأنه هو المعطى الذى يمنح ممدوحه ما يخلد على الأيام وما لا يتعمدل معه بحال من الأحوال ما منحوه هم له من مال ينفد ويتلاشى بلا قيمة باقية : « قال عمر رضى الله عنه — لبعض ولد هرم : أنشدنى بعض ما قال فيكم زهير فأنشده ، فقال : لقد كان يقول فيكم فيحسن ، فقال : يا أمير المؤمنين انا كنا نعطيه فنجزل ، فقال عمر — رضى الله عنه — : ذهب ما أعطيتموه وبقي ما أعطاكم » (٨٢) .

وفي رواية أخرى قال عمر لابن زهير : « ما فعلت الحلل التى كساها هرم أباك ؟ قال : أبلاها الدهر ، قال : لكن الحلل التى كساها أبوك هرباً لم يبلاها الدهر » (٨٣) .

ثانياً : في مجال الهجاء :

نجد ابن أبي سلمى يوجه في حزم شعراء العصر الى الانصراف عن الهجاء والسمو بالشعر عن الانزلاق الى مهاويه البذيئة الهدامة التى تثير الأحقاد ، وتشعل الخصومات ، وتجدد الضغائن وقد دفعه الى هذا الموقف وذلك التوجيه معرفته بالحياة العربية الجاهلية ، وما فعلته الأهاجى بها من أفاعيل عبر أحقابها الطويلة ، فضلاً عن كونه رواية للشعر الجاهلى جيد الاستحضار له ، خبيراً ببواعثه ومناسباته محيطاً بغاياته ونتائجه — الى جانب طبيعة الهجاء وما فيها

من عدوان على المهجو ونيل من أخلاقه ومروءته وعرضه وقد يتجاوز
ظلماً إلى آخرين ممن حول المهجو من عشيرته أو قبيلته دون جريرة
فعلوها !

لهذا كله رأى زهير في الهجاء انتكاسة خلقية على الشعراء أن
ينفضوا أيديهم منها ، ويطهروا أنفسهم وألسنتهم من أثمها ! ويثوبوا
إلى رشدهم بل ويندموا على سابق فعلهم !

١ - وكذأبه معهم حين يشفع التوجيه النظري بالمثل التطبيقي ضرب
لهم المثل بنفسه عملياً ، فهو في بداية حياته قد استدرج إلى هجاء
« بنى عليم » لا عدواناً عليهم ولكن لما بلغه عنهم من موقف لهم
غير كريم من ضيف نزل عليهم - لكنه عاد فاستشعر وخز ضميره
لهجائه لهم ورأى أنه كان من الأمثل والأكرم لخلقهم أن يكون مصلحاً
لا هاجباً حتى يصون لسانه دائماً عن السخف والتدني مهما كان محقاً
لا يستهدف إلا الخير :

ويقص لنا ثعلب شارح ديوان زهير هذا الموقف الذي أدان
الشاعر فيه نفسه واعتبره زلة تاب منها بعد أن توقع عقوبة الله من
جرائها :

ذكر حماد بن سعيد بن عمرو عن عمه أنه كان قد هجا أهل بيت
من كلب من بنى عليم وكان بلغه عنهم شيء كرهه حين أتى رجل
من بنى عبد الله بن غطفان ، فنزل على بنى عليم فأكرموه ، وأحسنوا
جواره ، وواسوه ، وكان رجلاً مولماً بالقمار ، فنهوه عنه ، فأبى
إلا المقامرة ، فقرر مرة فردوا عليه ، ثم قرر أخرى فردوا عليه ،
ثم قرر الثالثة فلم يردوا عليه ، فرحل من عندهم وشكاً ما صنع به
إلى زهير ، والعرب اذذاك يتقون الشعراء انتقاء شديداً ، فقال
يهجو عليمًا ، وقال : « ما خرجت في ليلة ظلماء إلا خشيت أن
يصيبني الله بعقوبة لهجائي قوماً ظلمتهم ... » وقال بعد مقدمة
طللية ، ومزج بين وصف الناقة وحمار الوحش :

وما أدري ولسيت أخبال أدري
أقوم آل حصن أم نساء

فإن تكن النساء مغبآت
فحق لكل محصنة هداء
فلا مستكروهون لـامنعتم
ولا معطون إلا أن تشاءوا
جوار شاهد عدل عليكم
وسيان الكفالة والتلاء
بأى الجيرتين أجزتموه
فلم يصلكم إلا الأداء « (٨٤)

والهجاء فى هذه الأبيات لا تجد فيه ما يؤلم ويوجع إلا البيتين الأولين حيث ساقهما مساق الشك فى رجولتهم وطبيعة فعالهم، أما بقية الأبيات فلا تجد فيها ما يؤلم أو يفضى مهجويه أذ ليست سوى دفاع عن حق الجوار ومناقشة منطقية هادئة رزينة لهؤلاء الذين ظلموا جارهم أو ضيفهم واستحوذوا على ماله ! (٨٥)

وعلى الرغم من نبرة التوجيه الهادى الرزين التى غلبت على ذلك الهجاء فإن زهيراً يشعر أن فيه ظلماً بيناً لبنى عليم مما جعله يتوقع عقوبة الله فى كل ليلة ظلاماً خرج فيها ، وتلك حساسية الانسان المنصف الذى يتهم نفسه قبل أن يتهم الناس وهذا نمط رفيع من أخلاق الرجال عرفته الحياة العربية فى الجاهلية مجسمة فى أمثال ابن أبى سلمى !!

٢ - ثم يوجه زهير شعراء العصر الى منعطف جديد فى شعر الهجاء وهو أن الشاعر اذا كان لابد حاجياً ولم يستطع كبح جماح غضبه فليس أمامه إلا طريقاً واحداً وهو أن يتخذ من غيرته على الأخلاق الاجتماعية باعته ودافعه ، وليتخذ من الصدق فى رصد تجاوزات المهجو منطلقه دون تزيد أو كذب أو افتعال أو تجن ، وقبل ذلك وبعده يكون المهجو متمرداً على أخلاق الجماعة ، محالوا أن ينقض غزلها أو يعيب بأمنها وسلامتها ، ورافضاً منطق النصيحة والتوجيه مثل هذا النموذج الانسانى المنحرف لـامانع أن يردعه الهجاء من منطلق خلقى هادف الى حماية الجماعة من أمثاله وفى هذه الحدود الضيقة يمكن أن يوظف الهجاء الصادق فى بواعثه وغاياته توظيفاً

خلقيا بعيدا تماما عن دائرة التشفى الفردى !! وعلى الشاعر حينئذ أن يكون جريئا فى الحق لا يخشى فيه لومة لائم !

وقد ضرب زهير بنفسه المثل لذلك اللون الخلقى من الهجاء أيضا حين هجا حصين بن ضمضم الذى خرج على الصلح الذى كان بين عيس وذبيان وعرض حياة الجماعة للدمار والهلاك والفناء حين أضمر الغدر وأنقض العهد وأعطى ظهره لما يجب أن يسود الجماعة من ود ووافق ورأب للصدع وجمع للشمل ونبذ للعداء !

عند ذلك لم يجد زهير سلاحا يشهره فى وجه ذلك المعتدى على حقوق الجماعة الا سلاح الهجاء بصدق وتجرد وموضوعية كاملة فى معلقته (٨٦) التى بقيت شاهدة على تجنى ابن ضمضم وجراءة ابن أبى سلمى ومكانته ودوره العظيم فى حياة مجتمعه الجاهلى حيث وظف شعره — حتى ما كان فيه من هجاء — فى الدعوة الى التماسك بين القبائل المتصارعة واهدأ ما بينها من خصومات ليشملها رداء وحدة خلقية جامعة !

ثالثا : فى مجال الحكمة :

نجد لابن أبى سلمى حصيلة موفورة تضمنها ديوانه وأشرقت بها أكافقه وقد عنى بها كثير من الدارسين مما يجعلنا نكتفى هنا بالاشارة العابرة الى بعض لمساته فى مجال الأخلاق الاجتماعية :
١ — لزهير كثير من الحكم التى توجه المتلقى الى ضرورة التفكير الجاد فيما وراء الحياة من بعث وحساب وجزاء مما يدفعه فى النهاية الى نظافة السلوك فى مجتمعه وطهارة الاتجاه فى هذه الحياة ويبدو أنه متأثر فى ذلك بما شاع فى جزيرة العرب قبل الاسلام من الأديان السماوية التى بينت أن هناك وراء هذه الحياة التى يحياها الناس حياة أخرى خالدة يسبقها بعث ونشور وحساب على ما قدم الانسان من أعمال فى دنياه ، ومن هنا يواجه زهير معاصريه فى أواخر العصر الجاهلى بمثل هذه المقولة الحكيمة :

فلا تكتمن الله ما فى نفوسكم
ليخفى ومهما يكتم الله يعلم

يؤخذ فيوضع في كتاب فيدخر
ليوم الحساب أو يعجل فينقم (٨٧)

— وله حكم كثيرة يركز فيها على الدعوة الى توثيق العلاقات
الاجتماعية بين أفراد المجتمع عامة وذوى القربى بصفة خاصة عن
طريق صلة الرحم وبذل المعروف والمواساة بالفضل من المال
والسقاء والوفاء بالعهد :

ومن يجعل المعروف من دون عرضه
يفره ومن لا يتق الشتم يشتم
ومن يك ذا فضل فيخل بفضله
على قومه يستغن عنه ويذمم
ومن يوف لا يذمم ومن يهد قلبه
الى مطمئن البر لا يتجمجم (٨٨)

٣ — ويرسم لأفراد مجتمعه أن السبيل الى سلامة الفرد في
حياته الاجتماعية هو التزامه بالأخلاق الكريمة في سلوكه وعلاقاته
بالآخرين والاصرار معتديا أو معتدى عليه فيهدد أمنه النفسى وتذهب
سكينته وطمأنينته ويعيش مؤرقا مضطربا يقول في أسلوب مركز
مكث لتسهل أذاعته وروايته :

إذا أنت لم تقصر عن الجهل والخبث
أصبت حليماً أو أصابك جاهل (٨٩)

٤ — وينفذ زهير الى حقيقة خلقية يغفل عنها كثيرون وتعد قاعدة
لما يطمح اليه كل انسان من احترام الآخرين له وتقديرهم لمنزلاته
وهي أن يكرم الانسان نفسه أولاً بالتزام الفضائل قبل أن يطلب
من الآخرين تكريمه والاشادة به والا لو طلب انسان من الناس
تكريمه واكباره واجلاله في الوقت الذى يهين فيه نفسه بتخله من
القيم وعدوانه عليها فهو يطلب سرايا لن يجده أبدا •

ومن الطريف أن يسوق الحكيم الجاهلى هذه الحقيقة العميقة
ذات الدلالات البعيدة المدى في عبارة موجزة ينهض بها شطر بيت في
أسلوب شرطى يتعاقب فيه الجواب مع الشرط في فكر رشيد ، وصياغة
محكمة هكذا :

« ومن لا يكرم نفسه لا يكرم » (٩٠)

ويعبر عن هذه الحقيقة مرة أخرى بنفس الأسلوب فيقول :

« ومن لا يتق الشتم يشتم » (٩١)

هـ - وفي حكم زهير ظاهرة تستحق التسجيل والاشادة وهي أنه وفق فيها إلى تحقيق توازن عجيب - إلى حد كبير - بين خلقية التفكير وجمالية التعبير في آن واحد مما يدل دلالة قوية على صحة ما زعمناه في أول هذه الدراسة من أن الوجدان الجاهلي قد وضع القيمة الفنية تنويجاً للقيمة الأخلاقية لتكون في إطار جميل جذاب يشد المتلقي ، ويستحوذ على لبه ، ويمهد لاستجابته !

وتتضح هذه الظاهرة من خلال الموازنة الدقيقة بين حكم زهير وحكم من عرفوا هذا الاتجاه من شعراء الجاهلية كطرفة بن العبد وعدي ابن زيد العبادي وأمية بن أبي الصلت وعلقمة وعبد بن الطبيب ولايتسع المقام في هذه العجالة لأقامة هذه الموازنات التي تسلمنا في النهاية إلى حرص زهير على أن تأتي حكمه في أسلوب يتلاءم مع هذا الغرض المهم وذلك الموضوع الجليل في الشعر العربي من حيث متانة النسيج ، واحكام الصناعة ، وجزالة الألفاظ ، وإيجاز العبارة والبعد عن التكرار والحشو والمبالغة والتهويل الخ . فضلاً عن عمق الفكرة وواقعية النظرة والقسرة على سبر التجارب واستبطنها لاستنباط مغزاها والوصول إلى سننها ونواميسها التي لا يعقلها الا العالمون !!

وقد وفق زهير إلى الكثير من ذلك كله ، ويكفي الرجل فخراً أن وضع بين يدي قومه بأمانة وإخلاص واحتساب خلاصة تجاربه الطويلة في حياته التي امتدت إلى ما ينيف على ثمانين عاماً حتى ملأها وسئم تكاليفها ، وقد صب هذب التجارب في قالب حكم تناولت شتى مظاهر الحياة في عصره ، وليس فيها من خيط ينظمها الا كونها تجارب حياة مديدة انبثقت عنها أحكام تمس جوانب شتى : الانسان وطاقته - الحياة في المجتمع القبلي وما تفتقر اليه من تعزيز دائم

لقيمها الخلقية — المنية وعجز المرء عن النجاة من برائتها : الى غير ذلك ولكن الجانب الأكبر من حكم زهير يتصل كما أسلفنا بالجانب الخلقى والسلوك الاجتماعى النظيف ، وما ينبغى أن يتحلى به الأفراد من خلال طيبة ليسود الأمن والسلام فى ذلك المجتمع الجاهلى !

وعلى الرغم من أن نظراته وأحكامه عبر حكمه كانت موجهة الى قومه فى اطارهم الزمانى والمكانى المحدودين الا أننا نجده جد حريص على أن يكسوها طابعاً انسانياً أخلاقياً عاماً يجسد ايمانه بالحق والخير والعدالة الانسانية !

هذا وقد آتى الاتجاه الخلقى عند زهير أكله أضعافاً مضاعفة ، واستقبله مجتمعه الجاهلى استقبالا حميماً لأنه كان فى حالة من الترقب والانتظار والتطلع لأمر جديد ينبثق من ظهر الغيب فيحدث التغيير والتجديد الشاملين فى حياتهم الجاهلية وشعرهم العربى اللذين أصيبا كما ذكرنا بالضعف والشيخوخة والعقم !

ولم يطل الانتظار فقد قبض الله لفنهم الشعرى العزيز بظهور الاسلام ما بعثه من مرقده ، وأعادله فتاءه وقوته فكراً وتعبيراً وذلك بما قدمه الاسلام العظيم من فكر جديد ومعين ثر خصب من القيم السامية الجديدة التى وأكبت وحى السماء ولم يكن للعرب بها عهد ، كما كسر الاسلام سور العزلة الذى ضربه عرب الجاهلية حول أنفسهم وجزيرتهم وانطلق بهم الى آفاق الدنيا وأقطار الأمم الأخرى فاتحين لها باسم الله ، كما حطم الاسلام حلقة المحسوسات الضيقة التى كان العرب ينحصرون فى دائرتها ، ويدورون خلالها مما جعلهم اiban مرحلة النكسة لا يحسنون الا محاكاة السابقين وتقليدهم ، فوصلهم الدين الجديد بالخضم الزاخر من المعنويات الأصيلة فى قيمة الفكرية والاجتماعية والانسانية الشاملة ، ونهلوا من ذلك كله فجرى فى شرايين الشعر العربى دم جديد ينبع من معين مقدس سرعان ما بعث فيه قوة وفتوة وحيوية وشباباً ، فاتسعت أمام الشعراء آفاق القول سعة لم يكن للمتقدمين بها عهد حتى فى عصر النهضة الجاهلية ، وبدأ الشعر مع الاسلام مرحلة بعث جديدة أنقذته مما كان يعانىه من تقوقع

وما أَلَمَ به من ضعف وانحدار من ناحية وتقدمت من ناحية أخرى
بمرحلة أحيائه على يد عنقرة وزهير الى آفاق جديدة جدة الدعوة
الاسلامية العالمية ذاتها •

هذا وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين ، وصلى الله وسلم
وبارك على سيدنا محمد سيد الأولين والآخرين •

د • جلال حجازي

(مصادر البحث ومراجعته)ـ

- (١) العمدة لابن رشيق ١ - ٨
- (٢) تاريخ آداب العرب للرافعي ١ - ٢٧١ ، ٢٧٢
- (٣) انظر الخصائص لابن جني ١ - ٢٩٢ ط القاهرة ١٩١٣ م
- (٤) انظر في تتبع هذه المراحل في تاريخ الشعر الجاهلي " في قضايا الادب والثقفة " للدكتور على الحيدى وآخرين . ص ٢٧٤ وما بعدها . ط الكويت ١٩٨١ م
- (٥) كل هؤلاء تتراوح سنوات وفاتهم بالتقريب ما بين سنة ٥١٠ وسنة ٦٠٠ م
- (٦) البيان والتبيين ١ - ١٤٧
- (٧) الشعر والشعراء . ط القاهرة سنة ١٣٦٤ هـ
- (٨) الاغانى ١٦ - ١٠٩
- (٩) اعجاز القرآن الكريم ٧٤ ط مصر ١٣١٥ هـ
- (١٠) طبقات الشعراء ١٤ - يتألف : يتنسك ويتعبد - يستبهر بالفواحش : يفتخر بالتبجح من الاقوال والاعمال - يتهكم في الهجاء : يستهزئ ويظعن وينحس - ينعى على نفسه : يشهرها بتعاطيه الفواحش - ويتمهر : يفجر ويفسق .
- (١١) انظر اعجاز القرآن الكريم للباقلاني ٢٤٣ - ٢٥٠
- (١٢) انظر رسائل الانتقاد لابن شرف ١١٣ - ١١٩ تحقيق د . حسن نكري حسن - مكتبة الازهر للطباعة والنشر ١٩٨٣ م
- (١٣) انظر العمدة لابن رشيق ٤٣ تحقيق الشيخ محمد محيي الدين عبد الصبيد ط ٤ سنة ١٩٧٢ م دار الجيل . بيروت
- (١٤) العمدة لابن رشيق ٤٣
- (١٥) انظر رسائل أبي الملاء ص ١٨
- (١٦) انظر المعلقات السبع شرح الزوزنى ١٢ - ١٥ ط المكتبة النجارية الكبرى - القاهرة ١٩٧١ م
- (١٧) السابق ٤٨ - ٤٩
- (١٨) انظر طبقات فحول اشعراء لابن سلام ٢٢ ط - دار المعارف بمصر وانظر العسكري في الصناعتين ١٠٤ ط القاهرة ١٣٢٠ هـ
- (١٩) انظر الشعر والشعراء لابن قتيبة ١٨٨ ط القاهرة ١٢٦٤ هـ
- (٢٠) انظر كتابنا : شعر الطبيعة بين الاندلسيين والمشاركة ١٧٠ ط القاهرة ١٩٨١ م
- (٢١) انظر العصر الجاهلي د. شوقي ضيف ٢٢٠ ط دار المعارف بمصر ١٩٦٠ م
- (٢٢) انظر الشعر والشعراء ٥٢
- (٢٣) العمدة ١٧٠ وما بعدها
- (٢٤) انظر بروكلمان في تاريخ الادب العربي ١ - ٦١
- (٢٥) العمدة ٨٣

- (٢٦) البيان والتبيين الجاحظ ١ - ٢٤١
 (٢٧) العمدة لابن رشيقي ٨٠
 (٢٨) العمدة ١ - ٢١
 (٢٩) البيان والتبيين ٢ - ١٣ والعمدة ١ - ٥٠ - ٥١
 (٣٠) انظر اعتذاريات النباغة للنعمان بن المنذر في ديوان النباغة
 ط بيروت ١٩٦٠ م
 (٣١) انظر المزد في كتابه « الكامل في اللغة والادب » ١ - ٤٧
 ط القاهرة ١٣٥٥ هـ
 (٣٢) انظر معاهد التنقيص للعباسي ١ - ٣٣٣
 (٣٣) السابق
 (٣٤) العمدة ٢ - ٤٩ والبيان والتبيين ١ - ٢٤١
 (٣٥) معاهد التنقيص ١ - ٣٣٤
 (٣٦) الاغانى ١١ - ٢٩ وما بعدها ط دار الكتب
 (٣٧) العمدة ٨٠
 (٣٨) العمدة ١ - ٦١ ط القاهرة ١٩٣٤ م
 (٣٩) انظر شرح القصائد السبع الطوال اتجاهليات لابی بكر محمد بن
 القاسم الانباري ٢٩٥ تحقيق عبد السلام هارون
 ط دار المعارف بصر ١٩٦٩ م
 (٤٠) شرح المعتمات السبع للزوزني ١٠٩
 (٤١) انظر د . على الحيدى في « قضايا الادب واللغة » ٣٨١
 (٤٢) المعتمات السبع شرح الزوزني ١١٢ وديوان عنتره ص ٣٧١
 (٤٣) السابق ١١٣
 (٤٤) الديوان ٣/٣١١ - ٣١٢
 (٤٥) الشعر والشعراء ٢٥٩/١ ط دار التراث العربى - القاهرة .
 (٤٦) الشعر والشعراء ٢٥٨/١
 (٤٧) الاغانى ٥٤٢/٨ ط دار الكتب .
 (٤٨) السابق .
 (٤٩) الديوان ٤٥
 (٥٠) الديوان ص ٧ المكتبة اليوسفية - القاهرة الطبعة الاولى
 (٥١) الديوان ٧٦ ط بيروت ١٩٦٦ م
 (٥٢) الشعر والشعراء ٢٥٨/١
 (٥٣) الشعر والشعراء ٢٥٩/١
 (٥٤) المعتمات السبع « شرح الزوزني » ١١٦ - ١١٧
 (٥٥) السابق ١١٨ - ١١٩
 (٥٦) العصر الجاهلى د . شوقي ضيف ٢٦٦
 (٥٧) العمدة لابن رشيقي ١٣٢/١ والشعر والشعراء لابن قتيبة ٨٦/١
 (٥٨) الاغانى ٣١٢/١٠
 (٥٩) السابق ١٦٥/٥ ، ١٦٥/٨ والشعر والشعراء ٩٣/١
 (٦٠) انظر الخصائص لابن جنى ٣٢٤/١ والبيان والتبيين للجاحظ ١٢/٢
 (٦١) البيان والتبيين ١٢/٢
 (٦٢) الاغانى ٢٨٩/١٠ والشعر والشعراء ١٣٧/١

- (٦٣) انظر الفن ومذاهبه في الشعر العربي ٢٦ ط دار المعارف بمصر ط ٩
(٦٤) السابق ٢٦ : ٢٧
(٦٥) الشعر والشعراء ٧٨
(٦٦) البيان والتبيين ٩/٢
(٦٧) « في قضايا الادب واللغة » ٢٨٢ وانظر د. منصور في كتابه عن « الكلاسيكية » ١٥ - ١٨ ط دار نهضة مصر د. ت .
(٦٨) الصناعات ٣٤٢ ط القاهرة ١٣٢٠ هـ
(٦٩) انظر الاصول الفنية للشعر الجاهلي الدكتور سعد شبيب ٣٦٦ ط مكتبة غريب القاهرة ١٩٧٧ م
(٧٠) ديوان زهير - المقدمة ١٠ وانظر اخبار زهير بن ابي سلمى وشعره من كتاب الاغانى ص ٢٠ منشورات دار الحكمة بدمشق هـ . ت
(٧١) انظر الاصول للشعر الجاهلي ٣٦٦
(٧٢) المعلقة السبع ٦٢ - ٦٣
(٧٣) زهير بن ابي سلمى حياته وشعره للدكتور احسان النص ١٣٢ ط دار الفكر بيروت .
(٧٤) مختارات ابن ابي شجرى ٢٤٢ تحقيق على الجاوي نبضة مصر ١٩٧٤ م
(٧٥) ديوان زهير ٢٧٧
(٧٦) مختارات ابن الشحرى ٢٠٧
(٧٧) السابق ٢٠٠
(٧٨) مختارات ابن الشحرى ١٩١
(٧٩) انظر مقدمة ديوان زهير ص ١٥
(٨٠) انظر العمدة ٨١/١
(٨١) الاغانى ٢٩٠/١ ط دار الكتب
(٨٢) الشعر والشعراء لابن قتيبة ١١٤/١
(٨٣) الاغانى ٣٠٥/١ ط دار الكتب
(٨٤) ديوان زهير ٥٥ - ٧٦ والهداء في ثقافة البيت الثاني : المؤر -
والنلاء : الحوالة - يقول لهم * اعطوا هذا الرجل حقه او اضمئوه
له ، او احيلوه على من يعطيه حقه .
(٨٥) انظر الاصول الفنية للشعر الجاهلي ٣٦٤
(٨٦) انظر المعلقة السبع شرح الزوزنى ٦٦ - ٦٧
(٨٧) ديوان زهير ١٨ والشعر والشعراء ١٣٩
(٨٨) شرح المعلقة السبع للزوزنى ٧٠
(٨٩) مختارات ابن الشحرى ٢٥٣
(٩٠) شرح المعلقة السبع للزوزنى ٧١
(٩١) السابق ٧٠

تظرية الأدب الاسلامى :

معالم الأدب الاسلامى

د. على على صبح

رئيس قسم الأدب والنقد

مفهوم الأدب الاسلامى :

يتميز الأدب من بين العلوم والفنون الأخرى كالرسم والنحت والتصوير « الفوتوغرافى » وغيره بخصائص لا توجد في غيره ، تجمعها غايتين كبيرتين ، وهما :

١ - التأثير على النفس والوجدان •

٢ - الاقناع للعقل والفكر بالقياس والبرهان الحسى •

وما عدا الأدب ليس له الا غاية واحدة ، فالعلوم غايتها الاقتناع بالأدلة والبراهين العقلية والمنطقية فقط ، والفنون الأخرى كالرسم وغيرها لها غاية واحدة فقط ، وهى التأثير بالاستمتاع الوقتى المحدود بقدر الرؤية للمنظر أو التمثال ، أثناء التمتع بالنظر والعين وتأسيسا على ذلك تميز الأدب بكثرة معابره ووسائله التى تجيد الوصول الى الغايتين السابقتين ، وهذه الوسائل هى منافذه المتعددة التى تستقبل الأدب وهى : العاطفة - والوجدان - والشعور - والاحساس بالحواس الكثيرة - والخواطر - والعقل - والخيال •

بينما العلوم ليس لها الا طريق واحد فقط للاقناع وهو العقل ، وكذلك الفنون الأخرى ليس لها الا معبر واحد فقط ، فالرسم والتصوير والنحت وسيلته للتأثير هى النظر والرؤية بالعين ، ووسيلة الموسيقى هى الأذن والسمع •

بهذا تميز الأدب بفنونه عن سواه ، وصار ولا زال أخطر المعارف تأثيرا واقناعا فى النشاط الانسانى ، ما دام الأدب قد تميز بهذه الخطوة فالواجب علينا أن نتعامل معه بحذر شديد ، فالخطر

الداهم المدمر حين يساء استخدام الأدب ، فيوجه في غرس الشر ونشدان القبيح ، وحينئذ يكون أداة للهدم والتدمير ، وحينما يستخدم الأدب لنشر القيم النبيلة والأخلاق الفاضلة بينى المجتمع ويسمو به الى مدارج الرقى والتقدم ، فالقصة المعاصرة التى تقوم على التغنى بالجنس ووصفه المكشوف وتصويره الهابط ، وايقاظه فى النفس البشرية أدت الى انهيار الشباب وانحلاله خلقيا ، والقصة التى تقوم على تمجيد القيم الفاضلة ، وتصوير الحضارة الاسلامية تبنى جيلا قويا أصيلا يحافظ على أمجاده وتراثه .

هذاما أقصده من خطورة الأدب ايجابا أو سلبا ، وفى ضوء هذه الخطورة يتحدد مفهوم الأدب الاسلامى ، وعلى النقيض يتحدد مفهوم الأدب الهابط المنحرف ، فان استخدمت الكلمة استخداما نافعا صالحا وجادا وبناء فى الأدب ، كان أدبا ايجابيا ، وان استخدمت الكلمة استخداما خبيثا ومنحرفا كان الأدب سلبيا مدمرا ، ومفهوم النفع والاصلاح والجدة والبناء يختلف من أمة الى أمة ومن بيئة الى أخرى فهذا المفهوم فى أمتنا الاسلامية له معالم تختلف عن مفهوم الأدب لنشر القيم النبيلة والأخلاق الفاضلة ، بينى المجتمع ويسمو به المادى .

حقيقة الأدب الاسلامى :

هى التجربة الشعورية التى تنبع من الوجدان والخواطر المفعمة بالقيم الاسلامية فى بناء فنى يعتمد على وسائل التأثير والاقتناع : من الألفاظ الفصيحة ، والأسلوب البليغ ، والنظم الدقيق والتصوير الحكم بالخيال والعقل معاً ، والاتساق فى الإيقاع المتدفق بأشكاله المتعددة سواء أكان وزنا وإيقاعا فى الشعر ، أو نموا وتطورا فى الأحداث كالقصة والأقصوصة ، أو قصرا فى العبارات والجمال كأنواع المغالاة الأدبية .

وبهذا المفهوم تتحدد معالم الأدب الاسلامى وأسسها على النحو التالى :

١ — التجربة الشعرية ازاء موقف إنسانى معين .

- ٢ - الخواطر والأفكار التي تمتد جذورها الى شريعة الاسلام .
٣ - العاطفة الصادقة التي تعبر عن اخلاص الأديب وصدقه .
٤ - اللفظ الفصيح الصحيح المجرد من الخطأ واللحن والسوقية والعمامية .

- ٥ - الوجدان المفعم بالقيم الاسلامية الثرى بخلق القرآن والسنة .
٦ - الاسلوب البليغ والنظم الدقيق ، الذى يتخذ مثله الأعلى
٧ - التصوير الأدبى المحكم بالخيال والعقل معا ، فلا يترك العقل الخيال منطلقاً فى جموحه ومبالغاته ، ولا يترك الخيال العقل يعتمد على مقاييسه المجردة وبراهينه الجافة المترتبة على المقدمات والمسلمات ، وانما يتعاون العقل والخيال معا فى توازن واتزان لصوغ الصورة الأدبية المتنوعة من استعارة وكناية وتشبيه ومجاز ، أو غير ذلك من تقديم أو تأخير ، وتعريف أو تنكير ، واسمية أو فعلية وما شابهه من أبواب « علم المعانى » وروعة النظم .

- ٨ - الايقاع والموسيقى ، وهذا يختلف حسب اختلاف الفنون الأدبية فالموسيقى فى الشعر تنصرف الى الوزن العمودى من البحور العروضية والقافية ، والايقاع فى القصة والأقصوصة والمسرحية النثرية وفن السير الأدبى ينصرف الى جمال النسق فى التعبير ، وتسلسل الأحداث ونموها وتطورها تطورا واقعيا ، يترتب الحدث على الحدث حتى تتأزم الأحداث فى العقدة والأزمة مما يدفع القارئ الى تشوق الحل واستعجاله .
والايقاع فى المقال الأدبى ينصرف الى روعة التصوير الأدبى ، وقصر الفقرات والجمل ، ووضوح المعانى وجلاء الأفكار .

والمفهوم للأدب الاسلامى على النحو السابق يلزم منه ارتباط الأدب بمضمون معين يستمد روافده من التشريع الاسلامى وهذه قضية على جانب كبير من الأهمية فى تحديد نظرية الأدب الاسلامى لضرورة مناقشة عدة قضايا ، لابد من التعرف على خصائصها ، وارتباطها بالأدب وهذه القضايا هى :

- ١ — التجربة الشعرية في الأدب الاسلامى •
- ٢ — التميز بين التقليد والتجديد والأصالة والعراقة والمعاصرة
ومواقف المستشرقين والمستغربين من ذلك •
- ٣ — الالتزام والحرية والتحرر وموقف المستشرقين والمستغربين
من ذلك •
- ٤ — المناسبات الأدبية •

وبتوضيح هذه القضايا والوقوف على معالمها ومناقشتها وتفنيد
آراء المستشرقين والمستغربين حولها ورد دعوهم الباطلة تتجلى
نظرية الأدب الاسلامى وتتضح معالمها الأدبية وأسسها الفنية •

أولا : التجربة الشعرية :

والتجربة الشعرية في الأدب الاسلامى لها خصائصها التى
تتميز بها عن التجارب الشعرية العامة ، فهى وان اتفقت معها فى
جوانب ، فانها تختلف عنها فى جوانب أخرى •

فأما الجوانب التى تتفق فيها التجريتان ، أنهما تحدثان نتيجة
لمفجر خاص عن نفس الأديب ، وهذا المفجر اما أن يكون فكرة • أو
حدثا ، أو مشهدا ، أو فاجعة ، أو اعجابا • أو تقديرا ، وتأملا ، وما
أشبه ذلك •

وأنهما معا نتيجة افتعال لهذا المفجر ، يتجاوب مع العاطفة
القوية ، التى تتخذ الشكل المناسب للمفجر ، والغرض الأدبى الذى
يتلاءم معه •

وأن موطنهما واحد وهو نفس الأديب حين تتحرك الخواطر
والمشاعر من منطقة اللاشعور فى النفس الى منطقة الشعور موطن
العقل والخيال •

وأما الجوانب التى تختلف فيها التجريتان : التجربة فى الأدب
الاسلامى والتجربة فى الأدب العام ، فتكون على النحو التالى :

ما يتصل بالتراث الاسلامى العربى فهو غنى يعطى علوم الاسلام ومعارفه ،
وحضارة الشريعة وقيمها ، وثراء اللغة والأشتقاق والعروض
والقافية ، التى ترجع فى النهاية الى المصدرين الكبيرين القرآن الكريم
والسنة الشريفة •

أما حقل التجارب الأدبية العامة فهو عامر بغير ذلك من الثقافات
والمعارف الغربية عن الاسلام ، وعن لغته العربية لغة القرآن الكريم ،
كما هو الشأن عند المستشرقين وتلامذتهم من العرب الذين كانوا ولا
زالوا أبقاها لهم فى عالمنا العربى والاسلامى ، أو كالشأن فى المستعربين
الذين طعموا من فئات الغرب وفضلاتهم الزائفة ، وكرعوا من سموهم
القاتلة ليكونوا جميعا وسيلة من وسائل الغزو الفكرى للاسلام
والمسلمين فى العصر الحديث •

٢ — الخيال مترن ومتوازن فى الأدب الاسلامى ، لأنه مشدود
الى عقل المسلم ، يضبطه ويوجهه ويسدد خطاه ، ويحدد انطلاقه ،
فليس خيالا جموحا ولا محلقا فى برج عاجى بعيد عن الحياة والناس ،
ولكنه خيال يسير مع العقل جنباً الى جنب ، ليعيش مع الواقع ويساير
الناس فى اتجاهاتهم ، ويتجاوب معهم فى قضاياهم ومشاكلهم •

لكن الخيال فى التجارب العامة قد يكون شرودا ينطلق بصاحبه
الى أكاف بعيدة عن الحياة والناس ، ويجعل الأديب من طبيعة أخرى
فوق الأحياء جمعا ، كما جنح بالشعراء الغربيين فى مذاهبهم :
« السريالية » ، و « البرناسين » وغيرها من المذاهب التى تجافت
مع الواقع والناس •

٣ — مقياس الصدق الفنى أيضا يختلف فى التجربتين ، فالتلاؤم
فى تجربة الأدب الاسلامى يتم بين الشاعر والمواطف والفواطر ،
وبين البناء الفنى للنص الأدبى القائم على :

— اللفظ العربى الفصيح والصحيح ، والأسلوب المحكم والنظم
الصدق •

— الصورة المتوازنة الموحية القوية •

— المعانى والأفكار والأغراض التى نبعت من القيم الاسلامية فى شتى المجالات بعد امتزاجها بوجودان الشاعر وعواطفه .

— الايقاع والموسيقى العمودية التى نبعت من تراثنا العربى الإصيل . بينما الصدق الفنى فى التجارب الأدبية العامة غير ما سبق فالتلاؤم فيها قد يتم بين الشاعر والخواطر والعواطف وبين البناء الفنى للنص الأدبى الذى قد يتصف بما يأتى :

- اللفظ العامى الخاطىء الملحون والأسلوب المبتذل الركيك .
- الصور المجنحة المسرفة فى المبالغة والاغراق .
- الايقاع الهابط مثل الشعر الحر وشعر التفعيلة .
- المعانى والأغراض الهابطة عن القيم الفاضلة والأخلاق النبيلة كاللحاد والبوذية والمارقة والمادية المسرفة .

ومع ذلك يتحقق الصدق الفنى فى التجربة ، لأن هذه الأخطاء والسقطات تتفق تماما مع حقل الشاعر فى الأدب العام فى مشاعره ووجدانه ، ولا حيلة له فى هذا الأمر ، لأنه يفرغ ما فى جعبته ، ويعبر بصدق عما فى نفسه .

هذه هى أهم خصائص التجربة فى الأدب الاسلامى كما أراها لكى يتميز أدبها عما سواه من الأدب العام ، وبذلك تكون له شخصيته المتميزة التى يستقل بها ، لنقيم أدبا اسلاميا جادا له ، يكون له دور كبير فى أداء رسالته نحو شريعة الاسلام ونشرها والدعوة اليها والجهاد فى سبيلها ، وتثبت القيم والخلق الاسلامى لتتمكن من قلوب المؤمنين .

ثانيا : بين الحرية والالتزام وبوقف المستشرقين والمستغربين :

لكى تتضح نظرية الأدب الاسلامى ومعالما فى العصر الحديث ، كان من الضرورة أن نوضح مدى ارتباطها بتراثنا العربى الاسلامى القديم ، ومدى تجاوبه معه ، والتمامه بقواعده وأصوله وأسس ، وتممره من كل ذلك ، وهذا يؤدى الى توضيح الموقف من التقليد ، والتجديد والأصالة ، والعراقة ، والمعاصرة .

ويقتضى تحديد علاقة الأدب الاسلامى بالعصر ومعاصرة الأحداث الاسلامية ، وصداها فيه ، وهذا يؤدى الى توضيح قضية الالتزام والحرية والتحرر ، وقضية المناسبات الأدبية •

وفى هذه القضايا دس المستشرقون أنوفهم كعادتهم وتبعهم تلامذتهم من العرب المستغربين ، ليدلوا برأيهم فيها بنظرات مغرضة مسمومة ، تطل منها العداوة والحقد على الاسلام ، وهذا أيضا يقتضى تعرية مواقفهم وتجليه الأخطاء فى آرائهم ووجهات نظرهم المخلفة المدمرة •

١ - التقليد :

فى التراث العربى الاسلامى أدب اسلامى غزير بشقيه الشعر والنثر الأدبى ، يصور الغزوات والفتوحات الاسلامية مثل شعر عبد الله ابن رواحة وحسان بن ثابت الانصارى وكعب بن مالك ، وكعب بن زهير ، وعمورية أبى تمام وغيرها • ومن النثر الأدبى أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم وخطبه وخطب الصحابة رضوان الله عليهم ووصاياهم المتعددة الأغراض والفنون مثل وصية عمر بن الخطاب الى سعد بن أبى وقاص رضى الله عنهما حين وجهه على رأس الجيش الاسلامى فى فتوحاته ، وغيرها من الصور الأدبية التى تعبر عن قيم التشريع ، أو الحضارة الاسلامية ، وقد اتسع لها الشعر والنثر الأدبى فى مختلف العصور : فى العصر الأموى ، والعباسى ، والدويلات حتى فى خلال الحكم العثمانى للأمة الاسلامية •

وحينما يلتزم الإديب هذا الأدب الاسلامى فى التراث القديم ويسير على نهجه مقلدا ، فهل يكون عمله الأدبى تقليدا ؟ هذا يحتاج الى تجلية وتوضيح •

فالتقليد الأعمى ، الذى يجعل الشاعر يدور فى فلك التراث القديم بلا افتعال ومشاركة بالوجدان للأحداث المحاصرة ، وبلا تجاوب مع أصدائها ، وإنما يقوم بنقل القديم فى أسلوب هابط ، يهيم فيه

بالزخرف ، والتكلف والتصنع ، مع ضحالة الفكرة وضعف المعنى وغموضه ، فهذا الأدب والشعر مرفوض في الأدب الاسلامى الحديث ، وهو التقليد الأعمى الذى لا نقبله فيه بحال وسماء العقاد : التقليد للتقليد كما سيأتى •

وإذا كان التقليد محكما ، يتبع فيه الأديب منهج السابقين فيتناول المعانى بأسلوبهم وخیالاتهم ، لكنه يفيض عليها من شعوره إذا كان العمل الأدبى شعرا ، أو يقوم بالتنسيق والتبويب مع قدم المعانى والأسلوب إذا كان العمل الأدبى نثرا ، وهذا مقبول في الادب الاسلامى الحديث ، وسماء العقاد التقليد المحكم ، وذلك مثل قصيدة البارودى « كشف النعمة في مدح سيد الأمة » فهى شعر اسلامى يصور سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم منذ ولادته حتى وفاته ، عارض فيها الشاعر برودة البوصيرى ، وهى وان كانت من شعر المعارضات والتقليد ، لكنها معارضة قوية للشعر القوى وتقليد محكم أطلت فيها شاعرية البارودى ، ودلت على قدرته في صياغة الشعر •

ويميز العقاد بين مراحل تطور الشعر عند البارودى فيقول (١) أولها : دور التقليد الضعيف ، أو التقليد للتقليد ، وثانيها دور التقليد المحكم ، أو التقيد الذى للمقلد فيه شئ من الفضل ، وشئ من القدرة ، وثالثها : الابتكار الناشئ عن شعور بالحرية القومية ، ورابعها : الابتكار الناشئ من استقلال الشخصية أو من شعور بالحرية الفردية ••

وعلى ذلك فالتقليد المحكم في الأدب الاسلامى الحديث للتراث القديم ليست مرحلة مرفوضة رفضا كاملا ، وانما يمثل في نظرنا المرحلة التى تسبق التجديد والأصالة والمعاصرة ، ولها ميزانها النقدى ، الذى يكون دون المستوى المطلوب ، ومرحلة التقليد المحكم كان لابد منها في أدبنا الاسلامى •

رأينا أن قضية الالتزام والحرية ارتبطت ارتباطا وثيقا بالحديث عن التجديد والأصالة والعراقة والمعاصرة وهذه المصطلحات في الأدب والنقد تكاد تلتقى في مفهومها ومعانيها ، الا أن بينها خيوطا رفيعة

هي التي تميز الواحد عن الآخر ، ويظهر هذا التمييز في ميزان المتقابلات ، فحينما نذكر التجديد يقابله التقليد ، وحينما نذكر الأصالة يقابلها الوافد على ذات الشاعر وحضارته الاسلامية العريقة ، وحينما نذكر العراقة يقابلها الغريب والمعاصر ، ومن خلال هذه المتقابلات يمكن التمييز بين المصطلحات النقدية الأدبية السابقة على النحو التالي كما وضعنا التقليد ♦

٢ - التجديد :

التجديد أقدم المصطلحات النقدية في العصر الحديث بعد التقليد ، لأنه كان رد فعل للتقليد ، الذي هو أول مراحل التطور في الأدب الحديث ، ثم تتابعت المصطلحات الأخرى بعد التجديد مثل : الأصالة ، والعراقة ، والمعاصرة ، والالتزام والتحرر ، وغيرها ♦

والتجديد هو تطويع ما يجول في العصر الحديث بما يتناسب مع الموروث الحضاري عن الحقب السابقة ، فالقديم الصنف ليس جديدا ، الا ان استمد الشاعر من روافد القديم ، وعمقها من حياته المعاصرة بما ينداح من هذه الروافد ، ويناسب متلائما معها ، ولا يناقضها ، أو يختلف معها ، حتى لا يصطدم مع التيار القديم في روافده وحينئذ يسمى تجديدا ♦

فالتجديد تطور وبناء ، وليس تقليدا ولا هدمًا ، وهذا ما قام به النقد الحديث ، فقد جعل التجديد يقوم على تطويع القديم ومدى الاستجابة للمعاصر والجديد ♦

فالمجددون حينما يثورون على القديم لا يرفضونه ، وانما يرفضون الساقط منه والردىء ، وحينما يهتمون به انما يعنون بما هو جدير بالبقاء ، وهم يتطلعون الى التجديد لاثمهم يحبون التطور والاستحالة ، والجديد يدفعهم الى الاتصال بالغرب والأخذ عنهم (٢) ♦

وهذا قول غير مسلم به على إطلاقه ، فليس معنى التجديد الأخذ المطلق من الغرب ، لأن الحضارة الاسلامية تختلف في قيمها واتجاهها عن ثقافة الغرب ، التي تختلف كثيراً في جوانبها ♦

« ولكن مسار التاريخ العربى والاسلامى يختلف عن مسار التاريخ فى أمم الغرب . إذن فلا يجب أن يكون حاضر ثقافتنا صورة من ثقافة الغرب بل لا يمكن أن يكون كذلك (٣) » .

وهذا أقرب الى قول بعضهم : « وهذه نتيجة طبيعية اذا سلمنا بأن التجديد تطور واستحالة ، لأن التطور عملية حيوية تسير وفق نمط خاص بالكائن الحى ، وليست نقلا عن كائن حى آخر (٤) » .

ومن أشكال التجديد فى الأدب الاسلامى ، الذى اتخذ منهجا جديدا ، وطريقة جديدة تتناسب مع العصر فى العرض والإداء ، مع الاحتفاظ بالجوهر والقيم فى الحضارة الاسلامية ، ورعاية التراث العربى الاسلامى القديم مثل : كتب فن السيرة التى سائرت عصر التطور والتجديد فى الأدب كما حدث فى عبقریات العقاد : وعبقرية محمد وعبقرية الصديق وعبقرية عمر وعبقرية خالد وغيرها .

وكذلك من الشعر الا لياذة الاسلامية للشاعر أحمد محرم ، فليست مثل خرافات وأساطير هوميروس ، ولكنها تقوم على حقائق الاسلام وبطولات الرسول محمد صلى الله عليه وسلم هو وأصحابه رضى الله عنهم ، ومن الشعر الاسلامى الجديد أيضا الشعر القصصى ، مثل : قصيدة « هزيمة الشيطان » ، وقصيدة « عام جديد » ، وكلاهما من الهجرة الاسلامية للشاعر على محمود طه ، وكذلك الملحمة القصصة : « أمير الأنبياء » للشاعر عامر بحيرى ، والملحمة الاسلامية دول العرب وعظماء الاسلام « للشاعر أحمد شوقى ، « ملحمة الجهاد » و « ملحمة النصر فى ١٠ رمضان » للشاعر عمر بهاء الدين الأميرى ، وغير ذلك كثير فى أدبنا العربى الاسلامى الحديث ، الذى اتسم بطابع التجديد ، لكنه ما زال موصولا بالتراث العربى والاسلامى وصلاتا ما ومربوطا به ارتباطا وثيقا .

ولا يعنينا قول المستشرقين ومن تبعهم من العرب المستغربين أن هذه ليست ملاحم ، ولاقصصا ، ولافنا للسیر الأدبى لأن الخيال لم يسيطر عليها ، ولم يخرج بها عن واقعها وحقائقها فى الوجود التاريخى ، بل غرب الخيال الأسطورى عنها ، وسيطرت الحقائق على

هذه الفنون الأدبية ، لا يعنينا هذا الاتهام في شيء ، ولا يعوقنا عن
المضي في التجديد على النحو الذي يتناسب مع قيمنا وحضارتنا
الاسلامية العريقة ، التي من أجل خصائصها أنها تعتمد على الحقائق
لا الخرافات والأساطير والأوهام ، لان لكل مجتمع اتجاهه ولكل
حضارة سماتها وسموها وخاصة اذا كانت الحضارة هي للإسلام ،
التي جاءت لتبني الأمة الاسلامية في كل عصر ، وفي كل جيل .

٣ - الأصالة :

هي التعبير عن ذات الأديب بالأصالة عن نفسه ، وحينما يعبر
عن ذاته ونفسه ، لكي يكون أدبه أصيلا لابد أن تتشكل الذات
والنفس في بناء فردي وقومي واسلامي حضاري يساير كل عصر ،
يترسب فيهما ، وتمتزج بهما ، فلا تنفك عنها ، حتى تصبح الذات
والنفس هي القيم ذاتها ، فهما خليط من شخص الشاعر وقوميته
وحضارته الاسلامية ، فاذا عبر عن ذلك في شكل أدبي صار فنا
أدبيا أصيلا ، وصح أن نطلق على منشئه بالشاعر الأصيل ، وعلى
أدبه بالأدب الأصيل ، هذا هو معنى الأصالة وهو موصول بالمعنى
اللعوي للكلمة كما وردت في معالج اللغة : فالأصل : بمعنى أسفل
كل شيء ، ومجد أصيل : أي ذو أصالة .

وقد اختلف النقاد حديثا منذ الخمسينات في تحديد مفهوم
الأصالة ، فتارة يفسرونها بعدم التقليد ، وتارة بالابتكار ، وتارة
بالذاتية ، وتارة بالعراقة وتارة باجتماع الذاتية والشخصية .

فالدكتور ابراهيم السامرائي أن الأصالة هي الابتكار ، وعدم
التقليد ، حين يوضح أصالة الشاعر الجواهري فيقول : « وربما
لا نعدم أن نجد في شعر الجواهري آثار هذه المدرسة الفنية على
الرغم من أصالة الجواهري في الشعر وقدرته على الابتكار في نطاق
الشعر المعروف » ويقول في أصالة الزهاوي : « الزهاوي يعتمد في
ثقافته على ما ثقفه من الثقافة الشرقية العربية الاسلامية وعلى
ما جد من أفكار ونظريات في العلم الحديث المنقول الى العربية ،
ومن هذا المزيج تكون فكر الزهاوي ، ولكنه ظل محتفظا بطابع الأخذ
والتبعية ، مفتقرا الى الأصالة والطبع (٥) » .

وأما توفيق الحكيم فحينما يفسر الأصالة بمعنى الابتكار بعد النقل والمحاكاة وهي التقليد ، فيقول عن فن التمثيل العربي هو : « المسار الطبيعي لكل فن بشري يبدأ الفن دائما من النقل ، وينتهي الى الأصالة ، يبدأ من المحاكاة وينتهي الى الابتكار (٦) » .

وحينما يفسر الأصالة بالعراقة : « وان ما يسمونه العراقة في شعب ليس أفضله المتوارثة من أعماق الحب ، وان الأصالة في الأشياء والأحياء هي ذلك الاحتفاظ المتصل بالمازاي الموروثة كإبراعن كابر ، وحلقة بعد حلقة ، وهكذا يقال في شعب أو رجل أو جواد ، وهكذا يقال في فن أو علم أو أدب . عراقة الأدب هو طابعه المحفوظ المنحدر إلينا من بعيد (٧) » .

ولست متفقا مع الحكيم في اطلاق الأصالة بمعنى العراقة أو تساويها في المعنى تماما ، بل الأصالة تشمل العراقة من جانب واحد فقط ، وتفترق عنها في جانب آخر ، فأما الجانب الذي يلتقيان فيه حينما تستمد أصالة الشاعر روافدها من القيم النبيلة ، والفضائل المتوارثة من الماضي العريق وأما الجانب الذي تنفصل فيه العراقة ، ولا تلتقي مع الأصالة ، حينما تستمد أصالة الشاعر روافدها من تراث الأمة المنحل ، فلا ينبغي أن نصف هذا العمل الأدبي بالعراقة ، وان صح أن نطلق عليه أدبا أصيلا ، وعلى هذا فالعراقة أخص من الأصالة ، وليست هي مساوية لها تماما كما ذكر ذلك الحكيم .

ويفسر العقاد الاصالة بمعنى الابتكار الناشئ من شعورين : أحدهما : الشعور بالحرية القومية . وثانيهما : الشعور بالناشي عن استقلال الشخصية : أي الشعور بالحرية الفردية (٨) .

فالعقاد يميز بين الفردية والقومية ، ويجعل كلاهما مرحلة ، وتكون الفردية عنده هي قمة الابتكار ، وليس التمييز هنا من باب الاستبدال والمعايرة ، ولكن من باب الاستحالة والتطور ، بحيث يمتزج الاتجاه القومي بذات الشاعر ، فلا تموت وتتقدم ، وإنما تتحول الى فردية وشخصية على حسب تعبيره ، أو ذاتية على

أساس تعبير الدكتور محمد حسين هيكل حين عبر عن الأصالة بقوله :
« بروز الذاتية » (٩) •

فالفردية عند العقاد هي قمة الأصالة والابتكار، وهي تجمع بين التراث القومي والمؤثرات الوافدة ، على أساس من الاستقلال والاعتداد بالرأى يكشف العقاد عن هذا بقوله :

« وكان الادباء المصريون ، الذين ظهروا في أوائل القرن العشرين يعجبون بهازلت ويشيدون بذكره ، ويقروونه ويمعيدون قراءته ويمعيدون قراءته يوم كان هازلت مهملاً في وطنه مكروهاً من عامة قومه ، لأنه كان يدعو في الادب والفن والسياسة الوطنية الى غير ما يدعون اليه ، فكان الادباء المصريون مبتدعين في الاعجاب لامقلادين ولا مسوقين ، وأعانهم على الاستقلال بالرأى ، عندما يقرأون الآداب الاجنبية انهم قرأوا أدبهم قبل ذلك وفي أثناء ذلك ، فلم يدخلوا عالم الآداب الاجنبية مغمضين أو ظلوا من الرأى والتميز » (١٠) •

وهذا نفسه هو ما اتجه اليه الدكتور شكرى عياد حينما وضع مفهوم الأصالة ، ولا يفترق كثيراً عما وضعه العقاد سابقاً من أصالة الادباء المصريين حين تأثروا بالتيارات الاجنبية ، فقد احتفظوا بترائهم العربى القديح ، وقرأوا أدب هازلت بعد أن تمكنوا من تراثهم ، وخرجوا برأى مستقل هو في نظر العقاد « الأصالة » بعينها ، وهذا هو نفسه مفهوم الأصالة عند الدكتور شكرى حين يقول عنها : « أنها تمت بنسب قريب الى الموقف الحضارى ، الذى تعيشه الأمة العربية الآن بين ماضيها وحاضرها ومستقبلها .. ويقول أيضاً في مكان آخر عن مفهومها : « ولكننا نرى أن القومية والفردية صفتان تجتمعان في الادب المبتكر بنسب متفاوتة ، والادب المبتكر يوصف بالأصالة على الاعتبارين ، فيكون معبراً عن الخصائص القومية للشعب الذى أنتج فيه واللغة التى كتب بها ، كما يكون معبراً عن ذات صاحبه ، التى تجعل مائتفه من تراث لغته ، وما أفاده من ثمرات الثقافة الاجنبية عناصر جديدة تذوب في كيان جديد مختلف عن سابقه .. فاننا نستطيع القول بأن الأصالة تلخص مشكلة الثقافة العربية المعاصرة » (١١) •

وواضح أن الاصاله بهذا المعنى الذى اتجه اليه العقاد لا يتفق مع مانبتغيه من الاصاله فى أدبنا الاسلامى ، لأنهم لا يقصدون بالقومية التى ذابت فى الفردية ، أو الذاتيه هى القومية الاسلاميه ، وانما يريدون بها القومية العربيه ، وهذا ما لا يصح أن نطلقه على أصاله الادب الاسلامى ، وانما الذى ينبغى أن يطلق على الاصاله فيه هو ماوضحته منذ البدايه ، وهو أن تذوب الحضاره الاسلاميه بقيمها ومبادئها الساميه فى ذات الشاعر ونفسه ويصير كل منهما مزيج من هذه الحضاره ، وهى بطبيعتها تساير كل عصر ، وتتجاوب مع كل حين ، لأنها قيم ثابتة صالحه لكل زمان ولكل جيل ، وبذلك نخرج بهذا المفهوم العتيق المحدود للاصاله عند النقاد الى ماوضحته من المفهوم الشامل العميق الذى يتجاوب مع المكان والزمان ، والشاعر هنا أيضاً يعبر عن الذاتيه أو الشخصيه أو الفرديه التى يعينها النقاد ، ولكنها تختلف فى تفسيرها وتوضيح معالمها وأسسها التى تقوم عليها فيما اتجهت اليه ، وهذا التفسير يختلف عما اتجهوا اليه . والاصاله فى الحضاره الاسلاميه تختلف عن الاصاله التى يعينها « فيشته » فى أدب الغرب فيرى أن الاديب الاصيل غير الزائف هو الذى يقف على آداب لغته ، وأن يحيط بعلم عصره وفلسفته وآدابه ، وعلى قدر مايلج يحقق من الحق والجمال على قدر بلوغه منها . يقول فيشته : « والحق الجمال اللذان هما غاية الأدب بوصفه جميلاً ينكشف للناس من صورهما فى كل جيل ، ما لم يكن معروفاً فى الجيل الذى سبقه ، أو يختلف عما كان معروفاً فى الجيل الذى سبقه ، وعلى ذلك كان الخلاف فى صور أدب الاجيال المختلفه فى اللغة الواحده ، وصور أدب الجيل الواحد فى اللغات المختلفه ، ولذلك كان لا مفر لمن يريد أن يكون أدبياً حقاً ، أدبياً أصيلاً غير زائف من أن يقف على آداب لغته هو وقوفاً صحيحاً ، وأنه يحيط ما استطاع بعلم عصره وفلسفته وآدابه فى اللغات المختلفه ، وكلما كان أكثر احاطة كان أدنى الى بلوغ ما فى الحياه والوجود من حق وجميل ، والى تبليغه للناس فى صورة أقرب الى الكمال ، مما أوتى مثل مواهبه ولم يؤت مثل علمه » (١٢) .

وهذا المفهوم للاصاله فى الادب الغربى لتحقيق الغايه منها وهى الخير والجمال تختلف فى قيمها ومبادئها عما ننشده من تحقيق

الاصالة في أدبنا الاسلامي ، فلها قيمتها ومبادئها النابعة من حضارة الاسلام لا الحضارة الغربية ، وتختلف أيضاً من حيث الاداة واللغة فلا تعنيها اللغة وانما تعنيها آداب اللغة ، لتصل الى الناس في صورة أقرب الى الكمال نابعة من مواهبه لا من علمه وعلموه ولا من لغته الخاصة بقومه البليغة . أما الاداة واللغة في أصالة الأدب الاسلامي فهي نابعة من فصاحة اللغة ودقة مفارجها ولطف أسرارها وهذا يقتضي أن يكون الأديب عالماً باللغة العربية وأسرارها وبلاغتها ، فلا يعتمد على الموهبة التي تأثرت بالوافد وحدها ، لأن التأثير قد يكون باللغة الأجنبية مختلطة بالعربية أو يكون باللغة العامية لا الفصيحة ، وهذا مايقع فيه المستغربون من العرب وغيرهم من المستشرقين ، مثل الدكتور طه حسين فيرى أن التحرر من اللغة في مجال الأدب أمر متعارف عليه في الامم الغربية لأن للدين لغة وللادب لغة ولهجة أخرى ، وهذا القول يتنافى بالتاكيد مع الاصالة في أدبنا الاسلامي ، لأنها مرتبطة بلغة الاسلام اللغة العربية البليغة الفصيحة انظر الى قوله :

« وفي الارض أُمم متدينة كما يقولون ، وليست أقل منا ايثاراً لدينها ، ولا احتفاظاً به ، ولا حرصاً عليه ، ولكنها تقبل من غير مشقة ولا جهد أن تكون لها لغتها الطبيعية المألوفة التي تفكر بها وتصطنعها لتأدية أغراضها ، ولها في الوقت نفسه لغتها الدينية التي تقرأ بها كتبها المقدسة وتؤدي منها صلواتها ، فاللاتينية مثلاً هي اللغة الدينية لفريق من النصاري ، واليونانية هي اللغة الدينية لفريق آخر ، والقبطية هي اللغة الدينية لفريق ثالث ، والسرانية هي اللغة الدينية لفريق رابع ، وبين المسلمين أنفسهم أُمم لا تتكلم العربية ، ولا تفهمها ، ولا تتخذها أداة للفهم والتفاهم ، ولغتها الدينية هي اللغة العربية ، ومن المحقق أنها ليست أقل منا ايماناً بالاسلام واكباراً له وزيادة عنه وحرصاً عليه » (١٣) .

فالدكتور طه حسين يرى أن للدين الاسلامي لغته وهي اللغة العربية وللادب لهجة أخرى ولسان آخر غير العربية ، ولا أدري أيريد بذلك غير لغة العرب من اللاتينية التي أحبها أو اللغات الأجنبية

الأخرى ، أم يريد لهجة الناس العامة الشائعة ، لتصير هي لغة الأدب المعاصر، لأدري ماذا يقصد ؟ أحلاهما مر !! كما يقولون .

٤ - المعاصرة :

والمعاصرة والقدم متقابلان ، فإن تجاوب الأديب مع ثقافة العصر، واغترف منها بما يحقق رغباته الذاتية ، ونبضت تجاربه الأدبية المعاصرة بثقافة العصر، التي يثرى بها تصويره الأدبي، أطلق على هذا الادب أدباً معاصراً ، فقد تجمعت فيه روافد المعاصرة ، بعد أن امتزجت بالروافد الاصيلية في نفسه ، واتخذت مجرى واحداً يغذى الحياة والناس بما يتناسب مع عصرهم الجديد ، وما يحدث فيه من تطور وتقدم ورقى .

ومفهوم المعاصرة هذا يلتقى مع الاصاله اذا ميز الاديب بين الغث والسمين ، ليتجاوب السمين منه مع المخزون الاصيل في ذات الشاعر وينحى الغث من التيارات المعاصرة ، لأنها لاتتسجم مع أصالته وعراقته .

ويلتقى أيضاً مفهوم المعاصرة مع التجديد ، حينما يحيل الشاعر التيارات المعاصرة الى ما يستجيب مع الموروث الحضاري ، فيظهر العمل الادبي في شكل جديد ، يجمع بين متطلبات العصر ، لكنها من خلال القيم الموروثة من تراثنا القديم

وعلى هذا فالمعاصرة محيط زاخر تنبع منه الاصاله والتجديد، والعراقة والتحرر وغيرها ، لكنها كما رأينا تختلف فيما بينها حين تشكل المأخوذ من هذا المحيط بما يتناسب مع كل مصطلح من المصطلحات السابقة فيصير هذا الادب أصيلاً، أو جديداً ، أو متحرراً ، أو غير ذلك .

وقد لاحظ الدكتور شكرى عياد احتكاكا أو تصادما بين مفهوم الاصاله ومفهوم المعاصرة فقال : « لقد انتهينا الى أن الاصاله تتضمن معنى الديمومة والاستمرار، أما المعاصرة فعلى الرغم من

استعمالها المبهم من حيث التحديد الزمني ، فان معناها يتضح بملاحظة نقيضها وهو القدم ، ومن هنا يبدو أن المعاصرة تمثل جانب الحركة التقدمية في مركب الديمومة الذي يكون الاصاله .. اذن غالتصادم الذي يبدو أحياناً بين الاصاله والمعاصرة انما يرجع الى نسيان العنصر الحركي في الاصاله ، أو نسيان انتماء المعاصرة الى مركب الديمومة ، وعندى أن خير تحديد للمعاصرة هو البدء بالحاضر » (١٤) *

ويوم أن تقوم المعاصرة على هدم القديم كله ، بل هدم الذي يسير على نمط القديم ، تكون على هذا النحو هدماً لابناء ، وتدميراً لاتطوراً وتجديداً ، وهذا ما وقع في خطورته الشاعر خليل مطران ، حينما تفاخر بمعاصرة الشعر الذي يقوم على أنقاض القديم يقول ما نصه :

« هذا شعرعصرى وفخره أنه عصرى ، وله على سابق الشعر مزية زمانه على سالف الدهر ، هذا هو شعر ليس ناظمه بعبد ، ولا تحمله ضرورات الوزن أو القافية على غير قصده » (١٥) *

٥ - بين الالتزام والحرية وبين التحرر :

التمييز بين مفاهيم التقليد والتجديد والاصالة والمعاصرة يسر لنا الحديث عن قضية الحرية والالتزام ، وساعدنا كثيراً على توضيح معالم الحرية والالتزام أو التحرر ، فكل منها لها ارتباط وثيق بالتقليد أو التجديد أو الاصاله أو المعاصرة *

وقضية الحرية والالتزام تناولها الكثير من النقاد العرب والمستشرقين انتهوا فيها الى اتجاهين :

أولاً :

أن الادب الجيد هو الذى لايلتزم فيه الاديب بشئ من واقع عصره ، ولايرتبط بمشاكله وقضاياه ، بل يعبر فيه عن ذاته ومشاعره متجرداً عما يدور في الحياة من معالجة لمشاكلها ووضع الحلول

لقضاياها العديدة ، وعلى ذلك فلا ارتباط بين الادب والحياة ، ومن هنا نشأت المذاهب الادبية الغربية الحديثة كالرومانسية والسريالية والبرناسية ، ومذهب الفن للفن ، والادب للادب ، فهذه المذاهب تجردت من معالجة المشاكل في الواقع ، وعزلت الشعراء عن الحياة والناس وحينئذ يكون الادب حراً وليس مقيداً ولا ملتزماً •

ثانياً :

أن الادب ينبغي أن يكون ملتزماً ، وليس متحرراً كالاتجاه الأول بل ينزل الأديب الى الحياة والناس، ليعيش مع مشاكل العصر وقضايا الحياة ، فيتجاوب معها ، وتتردد أصداؤها في نفسه الثائرة فيصورها ، ويوجه الناس اليها ، ويشترك معهم في وضع الحلول لمشاكلها ويبحث عن الدواء الناجع لها ، وهذا مايسمى بالادب الواقعي أو المذهب الواقعي أو الادب للحياة ، أو الفن للحياة ، أو الادب الملتزم •

ولكل من هذين الاتجاهين عشاقه ورواده ، ولكني لست من هؤلاء ولا هؤلاء فلا أعترف بالحرية في الاتجاه الاول بل أسميه تحرراً ولا أوافق الاتجاه الثاني في فهمهم وتفسيرهم للالتزام ، لأنهم جردوه من الحرية للأديب ، ولذلك وضعت عنواناً لهذا الموضوع يدل على مرادى ، وهو الالتزام والحرية هما معاً في مقابل التحرر ، فالالتزام والحرية كل لايتجزأ ، ولا ينفصل أحدهما عن الآخر أمام التحرر من الالتزام والحرية معاً ، وهذا ماينبغي أن يقوم عليه التفسير للادب الاسلامى في العصر الحديث فهو أدب يقوم على الالتزام والحرية معاً ويسمو عن « التحرر » ويتجافى معه ، وسنوضح القول في ذلك حتى يتميز هذان المتقابلان تميزاً فاصلاً من وجهة نظرنا •

قبل أن نحدد معنى الالتزام ينبغي أن نفرق بين الحرية والتحرر: فالتحرر هو الخروج على القيم والاصول ، والتخلص مما يتصل بالتراث القديم ، ومما يمت اليه من أصالة وعراقة ، فيتحرر الأديب من الاسلوب والمنهج والتصوير الادبى والوزن والقافية في التراث

القديم ، ويتحرر من كل الروابط التي تربط الانسان بأخيه الانسان ، ومن كل القضايا والمشكلات التي تربطه بالحياة وبالانسان ، فالتحرر ينسلخ من ماضيه ومن حاضره ، ليعيش في برجه العاجي مستغرقاً في « هويلاته » وأحلامه وآماله وهو يلهث من سراب الى سراب ، ويغوص في أعماق الاوهام والخيالات بلا قيود ولا ضابط ، أو عقل يضبطه ويسدد خطاه ، هذا هو أدب التحرر بسماته وخصائصه •

أما الحرية فهي على نقيض التحرر ، فحقيقة الحرية لا تتشكل الا في معيار العقل المضبوط والفكر السديد ، ويوم أن يجمع العقل ويشرد الفكر ، لا يتصف صاحبه بالحرية ، بل بالتحرر والجنون ، أما اذا انضبطت المشاعر والخواطر والخيالات في النفس بالعقل والفكر اتسم العمل الادبي بالحرية ، لأنه تحرر من الطيش والاغراق في الأوهام وتحرر أيضاً من الجنون والخروج عن المألوف في نظر العقول والأفهام ، ومن هنا كانت الحرية مقيدة بالعقل والفكر السديد ، بينما التحرر انطلاق عن حدود العقل ، وجموح عن الخيال •

والحرية بهذا المعنى جزء لا يتجزأ من الالتزام ، فاذا قلنا بأن الادب الاسلامي ملتزم ، ليس معناه أنه مجرد من الحرية ، التي يجب أن تحقق في الشاعر عند النقد ، بل التزام الاديب في أدبه معناه : أن أدبه ينبع من الحرية الملتزمة بواقع الحياة التي يعيشها الشاعر في اطار تجاربه الشعرية ، التي تحررت من الجموح والشroud بالتوازن بين العقل والخيال •

والالتزام بالقيم والقواعد والاصول في التراث العربي الاسلامي ، أو الالتزام بوضع الحلول وعلاج المشكلات المعاصرة ، لا يتحقق الا من خلال الحرية التي يسددها العقل والخيال معاً هذه المشاكل ، ووضع الأمور في نصابها ، كالحرية في عتق العبد الرقيق ترده الى نصابه الطبيعي في الحياة ، ليعود انساناً ملتزماً بقيود الحياة ومعاييرها في ظل تسديد العقل وحكمته ، وليس معنى ذلك أنه تحرر من هذه القيود وتلك المعايير ، والا كان خارجاً عن حدود الانسان

الحر الى صفة الجنون أو التحرر المطلق عن نصاب الانسانية المتعارف عليها بقيمتها وحدودها .

وبهذا المفهوم للالتزام والحرية ممّا يجب أن يكون الادب الاسلامي ملتزماً بمعنى أن له قيمه ومبادئه وأصوله ومعاله وأسسه وروافده التي بها يعيش مع الحياة والناس في قضاياهم ومشاكلهم وأحداثهم ومعاركهم واقتصادهم وجهادهم وسياساتهم وعلومهم ويتقدمهم وفكرهم وآمالهم وآلامهم ، ليصورها من خلال هذه القيم ، ويعالج مشاكلها ويضع لها الحلول ، ويوجهها الى الحق والصواب ، ويحدد النتائج ويصور النماذج الانسانية الرفيعة ، التي تلتزم بأخلاق الاسلام وآدابه ، لكي يكون نموذجاً سامياً وقُدوة صالحة لغيره ، وهكذا ينبض الادب الاسلامي بما يجول في العصر من خواطر وأحداث ومشاهد ووسائل للتقدم والرقى والحضارة ، ويتخذ من فنونه أسلحة ذا حدين يتوجه بأحدهما الى المسلمين ليحثهم على التعمير والبناء للأمة الاسلامية وبالأخرى يصد بها أعداء الاسلام ، الذين يتريصون به الدوائر في كل حين ، وبذلك يكون الادب الاسلامي في التزامه الحر متنوعاً في أهدافه ، وتحقيق المراد منه :

فيه أدب البطولات الاسلامية والاشادة بأمجاد الأمة ، وتاريخها العريق وحضارتها الراسخة مثل ديوان دول العرب وعظماء الاسلام، للشاعر أحمد شوقي ، والادب الاسلامي في القرآن والحديث والحضارة الاسلامية للمرحوم سيد قطب والاستاذ محمد قطب وغيرهم . وفيه أدب السيرة النبوية والسيرة للصحابة والتابعين ليكون قدوة شاخصة أمام الجيل المعاصر وكل جيل ، يتخذون منه نبراساً يضيء لهم الطريق مثل ديوان « من وحى النبوة » للشاعر محمد عبد الغنى حسن (١٦) .

وفيه أدب التشريع والقيم الاسلامية التي جاء بها الاسلام ليطور الحياة ويسير بها قدماً دائماً لتحقيق العزة للاسلام والمسلمين « ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين » مثل : « ديوان الحق المبين » للشاعر خير الدين وانلى (١٧) وديوان « مع الله » ، « ألوان طيف » للشاعر عمر بهاء الدين الاميري (١٨) .

وفيه أدب الاخلاق الاسلامية الفاضلة التي جاء بها الاسلام لتقييم به الأمة صروحها وحضارتها الحديثة ، كما أقام السلف حضارتهم على أساسها ، ولا زالت شاخصة في التاريخ على الرغم من تقادم العهد بها مثل شعروشوقي وحافظ وأحمد محرم والرصافي وخاصة في قصيدته « يقولون » التي يصور فيها حضارة الاسلام . وفيه أدب التقدم والبناء الاقتصادي والعسكري والاجتماعي للامة الاسلامية ، لتكون أقوى الأمم « وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم » وخاصة ونحن في عصر القوة العسكرية والاقتصادية والسياسية والعلمية ، وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب ، كما قال النبي صلى الله عليه وسلم : « المؤمن القوى خير وأحب الى الله من المؤمن الضعيف وفي كل خير » .

وفيه أدب الاعتزاز باللغة العربية وفصاحتها ، وأنها لغة القرآن الكريم والحديث الشريف ، والشريعة الاسلامية ، فالحفاظ عليها حفاظ على القرآن وعلى التشريع ، قال تعالى : « انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون » .

وفيه أدب التضامن الاسلامي ووحدة الأمة الاسلامية ، التي بها يتحقق النصر على أعداء الاسلام وخاصة الصهاينة والملحدين والشيوعيين والماديين الغربيين « واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا » .

وغير ذلك من مجالات الأدب الاسلامي ، التي يلتزم بها في العصر الحديث فقوة الكلمة مثل قوة السلاح والمال والاقتصاد والسياسة سواء بسواء ، وسنوضح ذلك بالتفصيل عندما نتحدث عن مضمونه الاسلامي وأغراضه وخصائصها وسماتها التي ينبغي أن نتحقق فيه .

أما التحرر فهو مرفوض كل الرفض في الأدب الاسلامي ، لأنه يتنافى مع قيمه وآدابه وأصوله ، ومن أخطر قضايا التحرر على الأدب الاسلامي قضية آثارها المستشرقون وتبعهم تلاميذهم

من العرب المستغربين » ، وتلك ألعية مسمومة تبتاها المستشرقون والأصول لها ونسبوا الى مذهب أدبى ونقدى معاصر وهو « المذهب الواقعى » وغير ذلك مما سنراه .

ولا اهتمام المستشرقين بالعامية واللهجات المحلية المحدودة وحرب اللغة العربية الفصيحة أنشأوا لها المدارس والمعاهد ، والمجلات والجمعيات ، وألفوا لها الكتب بلغات أجنبية ونقلوها الى العربية ، ووضعوا فيها القواعد والأصول للهجة العامية واللهجات المحلية ، حتى تكون لغة مشهورة بأصولها وقواعدها .

واهتم الأوروبيون بذلك فقد أنشأوا فى عام ١٧٢٧م مدرسة نابولى للدروس الشرقية باللغة العامية ، وفى عام ١٧٥٤ أنشئت مدرسة فيينا فى النمسا للغة العامية العربية ، وفى عام ١٧٥٩م أنشئت مدرسة باريس للغات الشرقية فى فرنسا ، وحدث مثل هذا فى إنجلترا وروسيا وألمانيا والمجر وغيرها .

وكان أول مؤلف أجنبى بالعامية هو « قواعد اللغة العامية فى مصر » للدكتور ولهم سبيتا فى عام ١٨٨٠م ، وترجمات بالعامية العربية لمؤلفات شكسبير ، وتراجم للإنجيل بالعامية المصرية ، وكتاب « الأكل والايمان » ، ورسالة بعنوان « سوريا ومصر وشمال أفريقيا ومالطة تتكلم البونية لا العربية » وغيرها مما ألف بالعامية وليسم ولكوكس المبشر الانجليزى (١٩) .

وصنع مثل هذا الصنيع المدمر المستشرق الفرنسى لويس ماسينيون وتبعه الآباء اليسوعيون فى لبنان وسوريا ، مثل الأب رافائيل نخلة ، الذى ألف فى الدعوة الى العامية ، والى الكتابة بالصروف اللاتينية لا العربية ، وتبقى العربية لغة المساجد فقط ، كما أن اللاتينية لغة الكنائس » (٢٠) .

وياسم مذهب « الواقعية » فى الأدب العربى نادى المستشرقون ومن تبعهم بالعامية لا العربية الفصيحة ، لتحقيق أهدافهم الهدامة للإسلام وهى :

١ - القضاء على لغة القرآن الكريم ، فاذا ما اشغلت العالم العربي باللهجات العامية المحلية المحدودة شق عليهم فهم القرآن الشريف ، وكتب التراث الاسلامي ، لأنها تعتمد على اللغة العربية الفصيحة .

٢ - قطع الصلات بين الشعوب الاسلامية ، لأن لكل شعب لهجته الخاصة به ، التي تنغلق أمام الشعوب الأخرى ، فيتعسر عليه فهمها والتعامل بها ، فتزداد الجفوة والتباعد بين دول الأمة الاسلامية الواحدة .

٣ - بعث النعرة الجاهلية والعصبية القديمة لكل دولة ، فانها ستتعصب لحضارتها القديمة ، فالعراق يمجّد الحضارة البابلية والآشورية ، وسوريا تشيد بالحضارة الفينيقية ، ومصر بالفرعونية واليمن بالحميرية ، والمغرب بالبربرية ، وهكذا كل دولة تنصرف عن الأخرى بالنعرة القديمة .

٤ - اللغة العربية الفصيحة لا يستطيع المستشرقون أن يقفوا على أسرارها ، ولا أن يصلوا الى لطائفها ومكنونها البليغ ، فهم عاجزون عن فهمها ، والكتابة بها كما ينبغي ، فلا يحسنون التعبير عن أفكارهم وسومومها بها ، لذلك لجأوا الى العامية لسببين :

أولهما : أنها سهلة منقادة لأفكارهم المسمومة .

ثانيهما : أنها تمكنهم من تحقيق الصدارة لهم على العرب الذين يستعملون العامية في مؤلفاتهم ، فيظلوا تابعين لهم ومقلدين لا مبتكرين ، فهم عيال عليهم .

٥ - أنهم يظفون دعوتهم باسم المذهب الواقعي في الأدب ، لأن الواقعية في نظرهم أن يستخدم البطل في القصة لغته العامية في الشارع وكذلك بقية الشخصيات ، فيستخدمون اللغة التي يتعاملون بها مع الناس لكي يكونوا واقعيين فالحداد يتكلم بلغة الحدادين ، والنجار يتكلم بلغة النجارين ، والخباز يتكلم بلهجة الخبازين وهكذا .

وتلك مغالطة سافرة ومسمومة في فهم الواقعية ، وليست الواقعية في الأدب كما يزعمون . فالمقصود منها في القصة مثلاً أن تعبر الشخصيات عن مواقفها من الأحداث والحكاية ، فالفيلسوف يتحدث بلغته الفلسفية التي تعتمد على المقدمات والنتائج . والزارع بلغته الريفية السهلة المناسبة العذبة الرقيقة ، والمهندس بلغة المثلث والمسطرة ، والطبيب بأسلوب الوقاية والعلاج . والخادم بلغة التواضع والاستجابة ، فلا يصح للخادم أن يتكلم بلغة الفيلسوف ، ولا العكس ، وكذلك بقية الشخصيات لا تتبادل في مواقفها من الحكاية ولا تحطمت الواقعية في القصة . فينبغي لكل شخص أن يعبر عن موقفه بلغة فصيحة سهلة يفهمها المتعلم والجاهل ، والقريب والبعيد ، والمتقعر والبسيط ، فلفتنا العربية غنية بالفاظها ومترادفاتها ومشتقاتها بما يتناسب مع كل مقام ومقال ، فادب نجيب محفوظ في القصة يقرؤه الجميع ويفهمه العامي والجاهل والمتعلم والمتخصص ، وقصص علي أحمد بكثير يفهمها الجميع وهكذا .

والقرآن الكريم قد بلغ قمة الاعجاز والبلاغة ، ومع ذلك يفهمه الجاهل والمتعلم ، ويستقى منه كل المستويات كل على قدر ادراكه وفهمه للغة وألفاظها ، ولا يتعسر الفهم أمام سحر القرآن مهما تسفل في الجهل وعدم العلم .

ومن أخطر مظاهر التحرر في الأدب الاسلامي أيضا ركوب السهل من الشعر الحر وهو هيام الشعراء المحدثين بشعر التفعيلة لأنه يتناسب مع عجزهم وتبلدهم ، وهذا مركب سهل وطوى ، ينحدر بهم بعد ذلك لاتباع الأسهل والقريب الى التكاسل والتبذل ، ومن أخطر الأسهل استخدام العامة في شعر التفعيلة ، ومخالفة الاعراب النحوي ، فليجأ الشعراء الى تسكين آخر الكلمات هروبا من الاعراب النحوي آخر الكلمات ، اما عجزاً عن فهم النحو وتطبيقه ، أو عن فهم علوم الصرف والاشتقاق واللغة والالتزام بقواعدها وأصولها ، حفاظاً على استمرار التفعيلة الواحدة من القصيدة الى آخرها ، وسواء أكان هذا أو ذاك فهو انحراف عن الجادة ، وإعلان الحرب على اللغة العربية الفصيحة لغة القرآن الكريم والحديث الشريف والشريعة الاسلامية .

ومن العجيب أن إسرائيل تبذل الجهود والطاقت لاهياء اللغة العبرية ، وهى لغة ميتة ولغة اندثرت بالاسلام خاتم الديانات والرسالات ، وكذلك الشعوب الأخرى تحبى لغتها ، وتدفعها الى أن تسود العالم لتكون لغة عالمية كالانجليزية ، والفرنسية والألمانية والروسية وهى لغات رسالة انتسخت برسالة الاسلام ، لأنه دين الحياة الى قيام الساعة • اذا كانت هذه الشعوب تجاهد فى سبيل تثبيت لغتها واحيائها ونشرها ، فان لغتنا نحن العرب وهى جديرة بالشيوع والانتشار والحياة والبقاء والخلود والقوة ندفعها بأيدينا ونقبرها بالسفننا مع أنها لغة الرسالة السامية ، والشريعة الخالدة ورسالة الاسلام العامة التى جاءت للبشرية كافة • ولكل الأجيال الى أن يرث الله الأرض ومن عليها • كل هذا يدفعنا الى أن نحافظ على لغة القرآن فنقيم السنننا على الفصاحة والصواب لنؤدى واجبنا نحوها كما أدت للسلف الصالح ما عليها من حقوق لهم ، فردوا لها الصاع صاعين لكى يزدادوا ايماناً بها وحفاظاً عليها وحرصاً ، وتركوها لمن بعدهم تحمل تراثاً ضخماً وحضارة راسخة يستقى منها الصديق والعدو •

٦ - شعر المناسبات :

والمناسبات الأدبية فى الشعر قضية نقدية تناولها كثير من النقاد فى العصر الحديث ، لأنها ترتبط بالأغراض الشعرية من ناحية ، وبالصدق الفنى فى التجربة الشعرية من ناحية أخرى •

تناول العقاد والمازنى وطه حسين فى مصر ، وعبد العزيز الرفاعى فى السعودية ، وغيرهم شعر المناسبات فى معارك أدبية ونقدية مع الشعاعين الكبيرين شوقى وحافظ فى مصر ، وكذلك فى مقدمة ديوان الشاعر زاهر عواض الألمى للأستاذ عبد العزيز الرفاعى ، فقد عارض شعر المناسبات عند زاهر ووصفه بالخطابية ، كما أسقط من قبل العقاد والمازنى وطه حسين شعر حافظ وشوقى لارتباطه بالمناسبات ، فهبط شعرهما عن ساحة الشعر الجيد ، الذى يعتمد على الصدق الفنى فى التجارب الشعرية ، والنباعة من ذات الشاعر ووجدانه المفعم

بالأفكار العميقة ، والمعانى الدقيقة فى وحدة عضوية بين الشكل والمضمون •

لكن العقاد بعد هذه المعارك اعترف بأنها كانت من حماقة الشباب ، ولم يتنكر هو ولا غيره لامارة شوقى فى الشعر : ولا للمناج الذى خلق على جبين حافظ وهو « شاعر النيل » ، الذى كان يزود عن قضايا مصر الوطنية والاسلامية ضد أعدائها فى الداخل والخارج (٢١) •

والمناسبات فى الشعر لا تضعف الصدق الفنى فى تجاربه ولا تهتر بها القيم الفنية ، لأن الشاعر حينما ينظم قصيدة لا يأتى إليها من فراغ ، بل لابد من دافع يحث الشاعر على نظم الشعر ولا يستغنى عن مفجر يشمل فتيل العاطفة ، حتى تشتد الحركة فى الشاعر ، وتهتر الأحاسيس ، وتموج الخواطر والأفكار لتفيض فى وجدان الشاعر بتجربة شعرية •

كانت المناسبة هى المفجر الأول للعاطفة ، وهى السبب المباشر فى بناء التجربة الشعرية ، وتكوينها ، وتنظيمها ، واختيار الصور لها ، وانتقاء الألفاظ والأماليب والإيقاع والموسيقى ، حتى تخرج من النفس فى بناء فنى هو القصيدة •

فالتجربة الشعرية لابد فيها من مفجر كما وضحنا ، وهذا المفجر لابد أن يرتبط بمناسبة معينة ، تختلف باختلاف الظروف والأحوال ، التى تتجاوب مع الشاعر فى حياته ، فيهتر الشاعر لفكرة ، أو مشهد ، أو تأثيره مواقف الاعجاب والبهجة والفرح ، فيتجه الى المدح والوصف أو الفخر أو الحماس وغيرها ، وقد تأثيره مواقف الحزن أو الألم والمعاناة العنيفة فى وجدانه الملتهب ، فيتجه الشاعر الى الرثاء أو الشعر الوجدانى ، أو التأصل الفلسفى أو النفسى وغيرها من الأغراض الأدبية •

ولا يستطيع الناقد أن يفصل بين المفجر للتجربة ، وبين ارتباطها بها بالمفجر والغرض ، فجميعها كانت ثمرة ناضجة للتجربة التى استمرت بمفجرها ، فتقوم القصيدة حينئذ على الصدق الفنى ، ولن

يتجرد الشعر من الذاتية التي يعتمد عليها الشعر الجيد ، فالمناسبة لا تمنع من ذاتية الشاعر في شعره ، لأنها مجرد مفجر لمخزون الشاعر في معامل نفسه من الداخل ، ولا من خارجها ، فهي التي حركت هذا المخزون من منطقة اللاشعور في داخل النفس ، الى مناطق الشعور فيها أيضا ، ليقوم العقل والخيال والعاطفة والوجدان والشعور والاحساس بتنظيم وتعميق وتنسيق هذه التجربة في بناء فنى متلاحم ومتربط كل ذلك داخل ذات الشاعر ونفسه ، فإذا نمت التجربة في شكلها الفنى خرجت عن ذاته في القصيدة •

ولهذا لا يستطيع أحد أن ينكر ذاتية الشاعر في هذا البناء الفنى على النحو السابق ، ولا تتعارض المناسبة المفجرة للتجربة مع تغنى المشاعر بذاته وأحاسيسه ومشاعره ، فكلها كانت مخزون نفسه ، لا من خارجها ، وإنما الذى طرأ على المخزون هو المفجر فقط ، وهو ما يطلق عليه بالمناسبة ، فهي لا تؤثر على المشاعر الذاتية ولا على الصدق الفنى في التجربة •

أما إذا كانت المناسبة التي ينطلق منها الشاعر في نظمها بلا افتعال قوى ، ولا عاطفة ملتزمة ، ولا وجدان يغتلى • ولا مشاعر فنيضة ، فهذا لا يسمى صدقا لما بينه وبين المشاعر الذاتية الداخلية من حواجز تهبط به الى النثر الأدبي الذي يكتب بمداد العقل والمنطق ، لا بالمشاعر الذاتية ، ولا بعاطفة الشاعر ووجدانه ، وحينئذ يهبط الشعر الى درجة النظم والرصف والنثر : أى نثر : بل دون ذلك ، فتكون المناسبة حينئذ المعول للشعر ونضارته وحيويته وإبداعه ، وهذا مالا يتصوره الشاعر ، ولا يقع في خاطره ، الا اذا كان من شعراء التقليد والرصافين في العصور الميتة الجامدة في الفكر والأدب • وعلى ذلك لا يضر الشعر الاسلامي والأدب بصفة عامة أن يقال في مناسبة اسلامية معينة ، بل تستشعل هذه المناسبات الشعور حرارة وتدفعاً وخاصة اذا كانت المناسبات تعين المشاعر على الحماسة مثل الجهاد في سبيل الله ، ومحاربة البدع والخرافات ، وتحرير القدس الشريف ، والثورة على من يعتدى على المسلم أو على عرضه أو ماله ، فذلك مناسبات تؤجج العاطفة في الأدب الاسلامي ، ولا تنال من قدره ، بل تسمو به الى درجات الجودة والاقتدار •

موضوعات الأدب الاسلامى

« المضمون »

والأدب الاسلامى يقوم فى بنائه الفنى على المضمون وعلى الشكل ، فأما المضمون فنحن بصده الآن ويضم الموضوعات الرتبىة التى يشتمل عليها الغرض فى الأدب الاسلامى وتقوم على القيم الاسلامىة والأخلاقىة الفاضلة ، والنظام التشرىعى فى كل مجالات الحىاة • ومقتضىات الانسان •

وليس المقصود أن يحتوى الأدب الاسلامى هو الآخر على موسوعات الفقه وأحكام التشريع ، ويحتوى على سرد الأخلاق فى القرآن الكريم والقيم فى السنة الشرىفة ، ويحتوى على موسوعات فى السيرة والتارىخ الاسلامى • ويحتوى على موسوعات من علم التفسىر والحديث وعلوم القرآن الكريم ، وبذلك يتحول الأدب الى مكتبة اسلامىة ••• ليس هذا هو المقصود فهذه العلوم موجودة فى تراثنا العربى والاسلامى قبل وجودها فى العصر الحديث •

لكن الأدب له طريق آخر ، واتجاه آخر ، يتناسب مع طبعته ، ومنهجه ، فالفنون الأدبىة تمتاز عن سائر العلوم بأنها تتسلل الى النفس من منافذ عدىة ، وهى العقل والعاطفة والخیال والشعور والوجدان والاحساس ، عن طريق المین والسّمم والرائحة والطعم ، والذوق فالعین تأخذها الألوان وتشدها الحركة فى التعمیر ، والأذن تهتّر للموسيقى والایقاع والتصویر ، والأنوف تشم الرائحة الزکیة التى تنفوح من الأسلوب ، فالأذن والقلب يشعران بحلاوة الايمان وطیب الاخلاص •

هذه منافذ عدىة ینفذ منها الأدب ، لیصل الى غایتة من قوة التأثير ، وبراعة الاقناع ، سواء أكان الأدب شعرا أم قصة ، أم أقصوصة ، أم مقالة ، أم مسرحیة أم فن السیرة الأدبى ، أو خطابة أو غیر ذلك من فنون الأدب المتنوعة ، التى تخالف العلوم فى اتخاذها

طريقا واحدا ، ومنفذا قريدا في الاقتناع وهو العقل وحده • وأن هذا المنفذ واحداً للادراك من المنافذ العديدة له •

وهذا المنهج في الفنون الأدبية لا يحول الأدب الى موضوعات في العلوم كما وضعنا ، وانما على الأديب أن يستوعب هذه الموضوعات الاسلامية من فقه وحديث وتفسير وسيرة وتاريخ ، وسائر علوم القرآن والتشريع ، ويستوعب علوم العربية من نحو وصرف وبلاغة وعلوم للغة وغيرها من سائر العلوم العربية ، ويستوعبها كلها قراءة وفهما وادراكا عن حب واقتناع ومعايشة ومؤاخاة ، حتى تتمرّج مع نفسه وروحه ، وتختلط بدمه وأحاسيسه ، لا أن يحفظها عن ظهر قلب ، كما يحفظ القرآن ، ولا أن يؤلف فيها كتباً علمية •

واذا ما امتزجت بخواطر الأديب ومشاعره وأحاسيسه ، وأصبحت مخزونا في منطقة اللاشعور والشعور معا ، فينطلق الشاعر في تجاربه الأدبية ، ليعبر عنها ويصورها في فن أدبي ، لكن كيف يصورها ؟؟ • أذكر في القصيدة على النسق الفقهى كشرط التيمم وأركان الصلاة مثالا ليس الأمر كذلك ، وانما يصور سماحة الاسلام ويسره في مشروعية التيمم رخصة بدلا من الماء ، لكي يغرس في نفس المؤمن غريزة الطاعة والانقياد لله عز وجل معبوده ، وفي أركان الصلاة يصور الغاية التشريعية منها ، فهي تصل العبد بربه خمس مرات في اليوم والليلة لكي يجدد العهد مع ربه في أوقات متفاوتة ، وتنزع نفسه من أثقال المادة والحياة في اليوم خمس مرات ليطهر النفس من أعماقها ، وكذلك فالصلاة تطهر البدن والثوب من أوساخ الحياة خمس مرات ، ليظل المؤمن نظيفا ظريفا طاهرا نقياً عفيفا ، وهكذا يتخذ الشعر طريقه في فقه التيمم وأركان الصلاة وكذا في بقية العلوم الاسلامية والعربية •

وفي القصة حينما يصور القصاص مقطعا من مقطعات الحياة الاجتماعية ، أو الحب العفيف الطاهر ، يتسلل من خلال الأحداث والحوار ليقوم البطل وقت الصلاة فيصلى بالماضين ، ويقرأ على أسماعهم آيات من القرآن الكريم ، تنمي فيهم الأخلاق ، وتغرس القيم التشريعية ، أو يتسلل القصاص من خلال أحداث القصة

والحكاية ليوجه المصلين الى نواقض الوضوء . ويأمر من صلى بوضوء منقوض بإعادة الصلاة بعد أن يتوضأ من جديد ويحسن وضوءه ، وهكذا لو أقام الأديب أحداث القصة على هذا النحو بحيث تتسلل بعض الأحكام الشرعية في مواقف مختلفة يفرضها الزمان أو المكان فيها وتقتضيها طبيعة الحدث أو الحكاية . مما لا يؤثر على الحبكة القصصية والفنية في القصة ، مثل هذا الصنيع تتمكن الأحكام التشريعية من النفس أيما تمكن : وتستقر في أعماقها بلا جهد ولا معاناة وتتفد إليها من مناغذ عديدة لا عن طريق العقل وحده مما لا يتحقق في موسوعات الفقه الضخمة ، أو كتب التاريخ الجافة .

هذا ما أقصده من منهج الأدب في تناول علوم الشريعة الإسلامية والأخلاق القرآنية والقيم في السنة الشريفة والسيرة النبوية والتاريخ الإسلامي ، وغيرها من الموضوعات المثيرة من علوم الإسلام ، فيصور حكمة التشريع ، والغاية منها في بناء الانسان والأمة الإسلامية بناء حكمة التشريع ، والغاية منها في بناء الانسان والأمة الإسلامية بناء صالحا ، يحقق له السعادة في الدنيا والآخرة . وأبرز هذه الموضوعات في الأدب الإسلامي ، الصالحة له في خصائصها الفنية وسماتها الأدبية هي بايجاز :

أولا : القيم الأخلاقية في القرآن والسنة الشريفة .

وهذا الموضوع يشمل قيما عديدة جاءت في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة ، ومن هذه القيم :

الايمان بالله هو المثل الأعلى — حاجة الانسان الى العقيدة — مفهوم الايمان والعقيدة — معرفة الله تعالى — معرفة العوالم الغيبية — الكتب السماوية — أنبياء الله ورسله — اليوم الآخر — القضاء والقدر — وحدة العقيدة — متاع الحياة الدنيا وخطره على الأخلاق — سلطان الغريزة وسلطان الايمان — انتصار الايمان على حب الذات والأنانية — فشل الأساطير أمام سلطان الايمان — أثر الايمان في تكوين الضمير — علاقة ضمير المؤمن في مجال الحياة —

الضمير ومكانه من الأخلاق — الضمير لا يصلح بلا إيمان — أثر الضمير في أداء الحقوق المالية — أثر الضمير في الاعتراف بالجريمة وتحمل تبعاتها من العقوبات — أثر الضمير في الالتزام بالقوانين وأداء الأمانات ، أثر الضمير في الجوانب السياسية والتجارية ، والاقتصادية — الايثار والأخوة والبذل والتضحية — تعرية الفلسفة المادية الأخلاقية — مصادر القوة عند المؤمن هي الإيمان بالله — وبالحق — وبالقدر — وبالأخوة — وبالإخلاص في القول والعمل — وبالتحرر من الخوف — ومن الشح والحرص والبخل — وعدم التواكل وتداعى الضعف — الرحمة — العطف — المواساة — الوفاء — الجود — السماحة — والسخاء — المودة والمحبة — حسن الجوار — تجنب الغيبة والتميمة — عدم اللغو في القول — التواضع — لين الجانب — العفة — سن السلوك — وغيرها مما يبنى أخلاق المسلم على أساس من القيم النبيلة •

ثانيا : فقه التشريع في العبادات والمعاملات والعقود •

واستخدم فقه التشريع في العبادات والمعاملات والعقود وصحته سابقا ، وهو بايجاز أن تقوم فنون الأدب بتصوير آثار هذه العبادات والمعاملات والعقود في تهذيب النفس وبنائها على أساس من الأخلاق ، ومدى شمول الاسلام في أبواب الفقه لجميع ما يقتضيه النشاط الانساني في حياة الانسان وعلاقته مع ربه ونفسه وأسرته ومجتمعه الكبير والعالم من حوله ، فيصور الأدب الاسلامي هذه القيم الفقهية التشريعية وأثرها في النفس على النحو التالي :

— أثر الطهارة الحسية والمعنوية من الاغتسال والوضوء والتطهر من النجاسة بشتى أنواعها — والتيمم — وليس الخفين — والتطهر من الحدث الأصغر والكبر والتطهر من الحيض والنفاس والولادة ، وتطهير الأواني ، وتحريم الذهب والحريز على الرجال والتزين بها للنساء •

— ويصور الأدب أثر الصلاة جماعة أو منفردا ، وصلاة الجمعة والعبيدين والاستسقاء والخوف والحرب — والجنائز ، وأثر الصيام

وأثر الزكاة والتكافل الاجتماعي ، وأثر الحج والعمرة واجتماع المسلمين في صعيد واحد كل عام .

ويصور الأدب الاسلامي أثر المعاملات والعقود القائمة على نظم التشريع الاسلامي في البيع والشراء والخيار والهبة : والاعارة والاجارة ، والمزارعة واحياء الموات ، وتحريم الربا والنش والخداع والغرر وتحريم الكنز والاسراف والاحتكار ، وتحريم استغلال المناصب والجاه ، وتحريم التطفيف والبخس ، والتلاعب بالأسعار - والسلب والغصب والسرقة ، والخمر والميسر والأنصاب والشعوذة والدجالة ، وغيرها من المعاملات .

ويصور الأدب الاسلامي في نظام الأسرة في الاسلام القائم على أساس شريعة الزواج وتحريم الزنا ، وشروطه اللازمة في صلاح الزوجين ، وما لهما من حقوق وواجبات نحو أنفسهما ونحو الآباء والأبناء مما يحفظ كيان الأسرة ويشيع فيها الامن والطاعة والسعادة ، وكيف عالج الاسلام مشاعر الكراهية والنشوز علاجاً حكيماً قائماً على الخلق الاسلامي السامي ، والحكمة البليغة في التعدد والطلاق والحجاب ووظيفة المرأة في الحياة الزوجية وفي المجتمع الاسلامي .

ويصور الأدب أثر الميراث والوصية في اصلاح الأسرة والمجتمع وموقف الحرية من العقيدة ومبدأ الشورى وحرية التملك والتصرف وغيرها من سائر المعاملات والعقود في الشريعة السمحاء .

ثالثاً : سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم والصحابة رضوان الله عليهم :

هذا هو مجال الأدب الاسلامي ، فهو رافد قوى للملاحم الاسلامية والمطولات والقصص والمسرحيات ، ليعبر البطولات الاسلامية في تحملهم الإذى في سبيل اعلاء كلمة الله وللهجرة في سبيله ، وكذلك البطولات في جهادهم وغزوهم ، والانتصارات الرائعة فيها .

ويصور أخلاق الرسول صلى الله عليه وسلم وعاداته وخصاله الكريمة وآدابه وسلوكه مع أهله ، ومع الناس ، وسلوكه مع أصحابه

رضى الله عنهم في أخلاقهم وعاداتهم وتصرفاتهم وسلوك الصحابة مع أنفسهم ومع الناس ومع الرعية وخاصة الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم ، وقادة الجيوش الإسلامية وشجاعتهم ، وعلاقتهم بالجنود وبالأعداء ، وما حققوه من انتصارات في الإسلام .

وهذا المضمون مجال خصب للأدب الإسلامي ، لما يعتمد عليه من خصائص تلتقي مع طبيعته وهي :

- ١ — اعتماده على مصادر الاثارة والتشويق، والانفعالات والعواطف المتدفقة .
- ٢ — في السيرة ما يشبه الحكمة القصصية وهذه مادة خصبة للأدب .
- ٣ — أن الشخصيات في السيرة مثالية ، تستولى على العقل والقلب مما تدفع الى الاحتذاء بها ، والسيرة على نهجها .
- ٤ — السيرة تقوم على البطولات والمعارك العربية المثيرة ، فيجد الأدب فيها مجالاً خصباً وخيالا عميقا وتصويرا رائعا .
- ٥ — القيم والأخلاق التي يستمدّها الأديب من السيرة لا ترتبط بنظام فقهي معين ، وترتيب منطقي جاف ، ولكن القيم هنا مترابطة نابعة من صور ومواقف ومشاهد متحركة تثرى الصور الأدبية بالحركة والصيوية والألوان .

رابعا : التاريخ الإسلامي :

ومضمون التاريخ الإسلامي كالسيرة مادة خصبة للأدب الإسلامي ، فإنه يضم بين دفتيه أمجاد الأمة الإسلامية في شتى المجالات السياسية والاقتصادية والعسكرية والاجتماعية والفكرية والعلمية والديوانية وما حققه التاريخ من بطولات وانتصارات لنشر الإسلام وتعاليمه وتشريعاته في أنحاء العالم ، حتى وصل الى أعماق أوروبا وأقصى الشرق في آسيا ، واستجابت هذه الشعوب لحضارة الإسلام وتعاليمه وسياستها وحكمها ، وكيف استطاع المسلمون أن ينتصروا على الصليبية في معارك كثيرة ، توجهوا النصر الكبير، الذي حققه البطل صلاح الدين الأيوبي .

خامسا : تاريخ الحضارة الاسلامية في العالم :

والحضارة الاسلامية بقيمها وتعاليمها مجال واسع وعميق ،
ومادة مثيرة للأدب الاسلامى فحضارة الاسلام تشمل :

- ١ - أثر القيم الخلقية في تقدم البشرية ونهضتها منذ عصر الرسالة حتى دخل المسلمون أوروبا .
- ٢ - السمو في نظام الحكم الاسلامى ، ونظام الشورى والقضاء والسياسة .
- ٣ - القيم المثلى في بناء الأسرة والمجتمع بأسمى التعاليم والنظم الاجتماعية مما جعل بناء الأسرة الاسلامية لا نظير له في أى مجتمع آخر .

٤ - سمو النظام الاقتصادى الاسلامى ، حتى شهد له علماء الاقتصاد الرأسمالى والماركسى ، والفضل ما شهدت به الأعداء ، وتميزه بحضارة راسخة في عدالته ، وأساسه ، وسماحته ، وأركانه ، بما يتناسب مع الفطرة الانسانية من حيث التملك في اطار مقيد لا مطلق ، فقد أعطى الاسلام حرية التملك لكنه قيدها بعدم الضرر للغير وللأمة ، وأعطى الحرية الاقتصادية لكنه لم يطلقها بل قيدها بحدود الحلال والحرام ، وبمراقبة الدولة للنشاط الاقتصادى الاسلامى حتى لا يحدث ضرر للأخرين بسبب هذه الحرية ، ثم ارتبطت حرية التملك والحرية الاقتصادية بنظام فريد هو التكامل الاجتماعى فهو ركن من أركان الاقتصاد الاسلامى .

٥ - الحضارة العلمية للإسلام كانت سباقة دائما في العلوم والآداب وفي الطب والفلك والرياضيات والفلسفة والمنطق وعوم الحياة والطبيعة والجغرافيا والتاريخ ، وكان لهذا دور كبير في نهضة أوروبا الحديثة وحضارتها المعاصرة .

سادسا : التضامن الاسلامى :

والتضامن الاسلامى هو السبيل الوحيد الذى لا بديل عنه

لتحقيق وحدة الأمة الاسلامية ، فهو العلاج الشافى لتمزيق الأمة ،
العانى فى ضم شعبتها وجمع أشلائها ، وهو السبيل الوحيد لتحقيق
ما يلى :

- ١ - الحفاظ على القرآن الكريم والحديث الشريف المصدرين
الأساسيين •
 - ٢ - الحفاظ على التراث الاسلامى والعربى •
 - ٣ - الحفاظ على أمجاد التاريخ للأمة الاسلامية •
 - ٤ - الحفاظ على أوطان الأمة الاسلامية فى مختلف الدول •
 - ٥ - الحفاظ على ثروات الأمة الاسلامية ، ومنع العدو من استغلالها
لصالحه أو ضد الاسلام والمسلمين •
 - ٦ - الحفاظ على كرامة المسلم وحرية فى أى موقع من مواقع
العالم •
 - ٧ - مواجهة أعداء الاسلام صفا واحدا ضد الصهيونية والماركسية
والمادية المسرفة •
 - ٨ - مواجهة المستشرقين والمستغربين صفا واحدا ، الذين غزوا
تراثنا الاسلامى والعربى بالسموم والتضليل •
 - ٩ - مواجهة الحرب الداخلية التى يدبرها ضعاف المسلمين باسم
الاسلام كأصحاب الفرق الضالة ، وأهل البدع والخرافات •
- وهذه مادة خصبة وثرية تتفجر عنها تجربة الأديب فى الأدب
الاسلامى ، لينمى فى المسلم غريزة المقاومة والتضامن
والوحدة كما حققها السلف الصالح فى صدر الاسلام •

سابعا : مواجهة حرب اللغة العربية :

ما دام للاسلام أعداء يتربصون به ، فلن يغفلون لحظة عن
حرب اللغة العربية ، لأنهم فشلوا فى الحروب الصليبية • فتحولوا الى
حرب لغة القرآن ، للقضاء على شريعة القرآن ، فتتوجه الأموال التى
تنفق على الحروب الى القضاء على اللغة العربية ، فهى امتداد
للحروب الصليبية ، لكن فى شكل دبلوماسى جديد لمحو القرآن من
صدور المسلمين لتحقيق أهدافهم من الغزو الفكرى وهى :

- ١ — القضاء على لغة القرآن لحو القرآن من صدور المسلمين ، فلا يصنعون قراءة القرآن وحفظه .
- ٢ — عدم فهم التراث العربى الاسلامى ، لأنه مدون باللغة العربية .
- ٣ — قطع الصلة بين الدول العربية لسيطرة اللهجات العامية عليها ، فيكون من العسير على كل دولة أن تفهم لهجة الأخرى .
- ٤ — احلال المدنية الغربية الفاسدة محل الحضارة الاسلامية عن طريق سيطرة لغاتها الأجنبية .
- ٥ — العودة بالدول الاسلامية الى النعرة الجاهلية الأولى ، لى تعترف كل دولة بلغتها القديمة وحضارتها الذاتية ، فايران تمجد الفارسية والعراق البابلية والآشورية ، والشام الفينيقية ، ومصر الفرعونية ، ، والمغرب البربرية .

وهذا مجال خصب للأدب الاسلامى ، يجرى الأدب فى آفاقه الواسعة بخياله وفكره الاسلامى ، ليصور هذه المعركة بين الاسلام وأعدائه ويحذر المسلمين من الصور الجديدة الدبلوماسية للحروب الصليبية ، فهي امتداد لها ، واستمرار للحقد على الاسلام ، ولتظهر من خلال الأدب الجيد أسرار اللغة العربية وجمالها وراثتها بالمعانى والأفكار والألفاظ والمترادفات والأساليب والصور ، وشمولها وإحاطتها بما يحتاجه الانسان فى حياته ، وتجاوبها مع المخترعات الحديثة ، والتقدم العلمى لنرد على أعداء الاسلام زعمهم بأن لغتنا ليست قاصرة كما يدعون فهي تتسع لكل جديد .

ومن القصائد المشهورة فى الدفاع عن اللغة العربية قصيدة حافظ ابراهيم « اللغة العربية تنمى حظها بين أهلها » وغيرها فى الشعر العربى لكنها قصائد تعد على الأصابع .

وبالتزام الأدب الاسلامى للغة العربية الفصيحة واستخدام صورها البليغة ، يكون فى هذا رد بليغ وعملى على دعوة العامية التى أزهقت اللغة الفصيحة فى الآونة الأخيرة ، ولا نتوانى لحظة فى شن الهجوم على العامية ومحاربتها ، حتى تعود الفصحى الى وجهها المشرق ، وإلى ساحة الأدب الاسلامى الرفيع ، كما كانت فى العصور القوية المزدهرة ، حين سيطرت على لغات العالم ، وحلت محل

الفارسية والرومية والقبطية والبربرية واللاتينية وبقية اللغات الأجنبية الأخرى •

ثامنا : حل مشكلات المسلمين في أنحاء العالم •

أصبح المسلم في رحمة التيار المادى العنيف ضعيف المقاومة ضد المادية والاحاد والعلمانية والانحراف ، لخضوع نفسه أمام المغريات المدنية ، والمادية الحديثة باسم التقدم والرقى والحضارة ، فتهتم القيم الاسلامية فيه ويخر صريعا وهو يلهث وراء المادية الفاسدة، هذا ما يعانيه المسلم الضعيف في جميع الساحات الدولية ، سواء أكان داخل بلاد المسلمين أو كان خارج بلاد المسلمين •

هذه مادة غزيرة الفكر والمعانى للأدب الاسلامى يتخذ منها روافده وصورة الخيالية الرائعة بها أحوال الشعوب التى قتلتها المادية وأصلها الاحاد ، وهبطت بالانسانية الى مستوى الوحوش في الغابات يأكل القوى الضعيف ، كما يصور الأدب الانسان الراقى الذى سمت به القيم الاسلامية الى درجة العزة والقوة والانسانية بصفة عامة •• مجال عميق خصب يغوص فيه الأديب ويعطى عطاء ثرا ، وفيضا زاخرا ، يسمونه أدبنا العربى الاسلامى الحديث •

تاسعا : محاربة التخلف الثقائى :

إذا كانت الحضارة الاسلامية قد أشادت بالعلم والمعرفة ، ودور التربية والتعليم من يوم أن كان مسجد النبى صلى الله عليه وسلم هو المدرسة والجامعة للتعليم والتدريس الى أن تعددت دور العلم والمدارس والجامعات في حضارة الاسلام فكانت أول جامعة اسلامية علمية هي جامعة الأزهر بنيت في ظل حضارة الاسلام لتنتشر العلم والمعرفة والحضارة الاسلامية ، ثم تتابعت بعدها الجامعات الاسلامية ممثلة في جامعة الزيتونة ، وجامعة الامام محمد بن سعود الاسلامية ، والجامعة الاسلامية بالمدينة المنورة ، وجامعة أم القرى والجامعة الاسلامية بالجزائر والسودان والباكستان وغيرها •

إذا كانت حضارة الاسلام قد اهتمت من بدء الدعوة حتى الآن بالعلم والتعليم فانها تهتم كثيرا بنشر الثقافة العامة ، والترويض على التجارب والخبرة من الحياة ، فالمسلم في الاسلام صاحب خبرة وتجارب في الحياة ، وهو فطن ، لا غبى بليد ، يتلقف كل ما حوله ينهم الخير الذكى ، ليكون جنديا صالحا في بناء المجتمع الاسلامى يقول النبى صلى الله عليه وسلم : « المؤمن كيس فطن » عبارة موجزة جامعة بليغة ، لكنها تحمل كل التيارات الثقافية ، التى يتقف بها الانسان نفسه ، ولو كان أميا لا يكتب ولا يقرأ ما يكتب .

ويحارب الاسلام مشكلة الأمية فى كل عصر منذ البعثة حتى الآن من أجل رفع المستوى الثقافى للمسلم .

ويتقف المسلم أيضا بلغات الأعداء « من تعلم لغة قوم أمن مكرهم » . ويتقف المسلم بمعرفة الجديد وكل جديد فى شتى المجالات العلمية والاقتصادية والعسكرية والحربية ، ليكون المسلم واعيا مدركا لكل تيار ثقافى بناء للأمة الاسلامية ، لتكون قوية عزيزة الجانب .

هل يجد الأدب الاسلامى مجالا أخصب من هذا المجال ، لينصرف عن تصوير الفزل والمجون واللهو والعبث ، ان ثراء الفكر الأدبى بهذه الجوانب المتشعبة للتخلف الثقافى فى مادة خصبة لنهضة الأدب الاسلامى فى العصر الحديث .

عائرا : حرب البدع والخرافات والفرق الضالة :

أعان أعداء الاسلام المسلمين على نشر البدع والخرافات والضلالات ودفعوا بعضهم للخروج على جماعة المسلمين ، ليمودوا بهم الى العصور المظلمة ، التى أفلتت منها النهضة فى أوربا .

وعلى الأدب الاسلامى أن يجد فى ذلك الثراء الفكرى ، لتصوير القبيح من البدع والخرافات والفرن الضالة فى صورة تتقزز منها النفس لينصرف عنها المسلم ، فهو أشبه بالهزاء فى أدبنا العربى ، ولكنه ليس هزاء هداما مدمرا ، فهو هزاء للبناء والتعمير والاصلاح والتقدم والرقى . فالخيال بارع بصوره الأدبية لتصوير القبيح

والجميل معا في صورة بناء لا مدمرة ، وقد ادعى نقاد الغرب بالباطل بأن ديوان « زهور الشر » لبودلير ، لا يبحث على الشر ، وانما ينفر منه ، وهذه دعوى باطلة . فكيف اذا صور الأدب الاسلامي القبيح من البدع والخرافات — وهو على حق لأنه يهدمها — للبناء والصالح ، ولا ينشرها كما نشر بودلير الشر في زهور يانعة متفتحة .

• الحادى عشر : مواجهة العدو الصهيونى •

ينبنى أن يكون الأدب الذى يقال في معركة اليهود والصهاينة أدبا اسلاميا صرفا ، لا قوميا ، ولا وطنيا ، لأن قضية مواجهة اليهود والصهاينة قضية اسلامية قديمة ، بدأت مع الرسول والصحابة في المدينة المنورة ، وتطورت أشكالها المختلفة من السبئية بالنسبة لعبد الله ابن سبأ الى جمعية أبناء العهد ، الى الصهيونية العالمية الآن ، واتخذت هذه الأشكال المختلفة من عصر الى عصر لهدف واحد فقط ، وهو حرب الاسلام ، لا للاستيلاء على فلسطين ولا على القدس ، ولا على وطن عربى اسلامى .

وهو مجال ثرى خصيب للأدب الاسلامى في العصر الحديث وقد نجح بعض الشعراء في تخصيص أدبه لهذا الجانب المقدس في الأدب الاسلامى الجديد ، وكتبوا أروع القصائد والقصص ، ولكن الذى لم يتناولوه في أدبهم أنهم لم يربطوا هذه القضية بقيم الاسلام وحضارته القديمة ، وبقضية الحرية في الاسلام ، لا الحرية العصبية ولا الوطنية .

• الثانى عشر : مواجهة التبشير الصليبي المسيحى •

واتخذت المسيحية وسائل عديدة للتبشير بالمسيحية للسيطرة على اقتصاد العالم ، وتوجيه موارد الشعوب اليها ، حتى تظل ضعيفة منهوكة محتاجة دائما اليها والى صناعاتها ومخترعاتها ، ولتكتسب عدد دول المسيحية ، لتضاعف أصواتها في الهيئات الدولية ، للتصويت ضد قضايا المسلمين والعرب ، وللقضاء على حضارة الاسلام وعلى العقيدة الاسلامية لتحل محلها حضارة الغرب الزائفة .

والأدب الاسلامى من أقوى الوسائل لمواجهة حركات التنصير ووسائل التبشير ، وكشف النوايا الخبيثة والتيارات المدمرة ، وتعرية سمومها وأفاعيها لكل مسلم عن طريق صور الأدب الاسلامى الرائعة التى تتسلل للعامى والمتعلم فيحصن نفسه من المد الصليبي ، ويعبؤها بالطاقات التى يوجهها لحرب عدوه أينما كان •

الثالث عشر : مواجهة الاتحاد الماركسى المادى الشيوعى :

والإتحاد الماركسى المادى الشيوعى هو الشكل الجديد للصليبية ، والأسلوب العصرى الحديث للقضاء على الأديان بصفة عامة ، وعلى الخطر الاسلامى كما يقولون بصفة خاصة ، وأنا أقول هو الشكل الجديد للصليبية ، لأن الماركسية والصليبية متفقتان معا على حرب الاسلام ، ليظل هما المسيطران على العالم خوفا من تعاليم الاسلام وسرعة تأثيرها وانتشارها •

واتخذت الشيوعية كل الوسائل للسيطرة على الأمة الاسلامية بنسبتي الجوانب العلمية والعسكرية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية ، لتحقيق أهدافها المدمرة •

والأديب المسلم فى حاجة الى معرفة الثغرات الضعيفة المنهارة فى الشيوعية ، التى تتجافى مع فطرة الانسان المستقيم ، وما أكثرها وما أوهن النظرة المادية الماركسية ، لأنها أثبتت فشلها فى بلادهم ، وفى هذه المعارف أفكار ثرية ومضمون حى ، ليتفخذا الأدب الاسلامى مادة قوية ، لتعرية المادية الماركسية وتصوير الانهيار فيها ، مع ابراز الصور المشرقة لسمو الاقتصاد الاسلامى ، الذى اعترف به علماء الاقتصاد فى الغرب ، وأكدوا بأنه هو المذهب الاقتصادى الثالث الذى سسود العالم بمرضيت الرأسمالية أم لم ترض ، ورضيت الشيوعية أم لم ترض ، لأنه نظام صالح للحياة ، هذا قول العالم الاقتصادى الفرنسى « جاك أوسترى » وقول المستشرق الفرنسى « راييموند شارل » (٢٢) •

لا شك أنها مادة حية خصبة جديدة معاصرة طريفة لأدبنا الاسلامى يثرى مضمونه بهذا الفكر الجديد وبالنظريات الأجنبية الجديدة •

التصوير الأدبي

التصوير الأدبي في الأدب الاسلامي ينبغي أن تكون له خصائصه الفنية الأصلية ، التي يتميز بها عن غيره ، وهذه الخصائص العريقة ، لابد من توافرها على النحو التالي :

أولا : خصائص الكلمة والأسلوب والنظم :

- ١ — فأما خصائص الكلمة الفنية فهي أن تكون صحيحة في الاشتقاق والاعراب فصيحة لا عامية ولا سوقية ولا أجنبية ، جزلة فخمة — سهلة — عذبة — واضحة .
- ٢ — أن يكثر الأديب من استعمال الألفاظ التي تدل على مصطلحات اشتهرت في علوم الشريعة الاسلامية ، مثل : مصطلحات الفقه والتفسير والحديث والسير والتاريخ الاسلامي وحضارته .
- ٣ — أن تأخذ مكانا من الأسلوب والتصوير لتوحى من خلاله بمعان كثيرة ، وايحاءات تشع منه الروح الاسلامية .

٤ — استعمال الألفاظ والأسماء التي تدل على الخلفاء والاعلام والأبطال والقادة والعلماء والمؤرخين والمفسرين والمحدثين ، وأصحاب السير وغيرهم في الاسلام ممن كان له دور كبير في نشره والجهاد في سبيله .

وأما خصائص الأسلوب والنظم :

- ١ — أن يكون الأسلوب محكما والنظم دقيقا على غرار ما جاء في القرآن الكريم من نظم بديع ، وما جاء في الحديث الشريف من روعة البلاغة في جوامع الكلم ، وبهذا تنفخ روح القرآن والحديث على الأسلوب والنظم .

٢ — عدم التعقيد والتعثر في النظم والأسلوب وانما يقوم على النسيج الرصين الذي يشف عن وضوح المعنى وجلاء الفكرة .

- ٣ — الاقتباس في الأسلوب والنظم من القرآن الكريم والحديث

الشريف وأقوال الصحابة والتابعين وعبارات كبار العلماء
المحدثين والفقهاء والمفسرين .

٤ - تجنب الأسلوب الخطابي في الشعر والقصة وفن السيرة
الأدبي والاهتمام بالأسلوب التصويري ، وتجسيم المعانى
والأفكار في صور محسنة من الواقع والحياة .

٥ - تجنب الأسلوب التقريرى الذى يعتمد على سوق المقدمات
للوصول الى النتائج والبراهين ، فهذا أسلوب لا يتفق مع طبيعة
الأدب والشعر ، الذى يعتمد على الخيال وروعة التصوير ،
والتجسيم والتشخيص ويمث الحياة والحركة فى المشاهد
والأحداث .

وأما خصائص الخيال وصوره الأدبية فتكون على النحو التالى :

١ - عدم جموح الخيال ، فلا بد أن يسير الخيال مع العقل فى
توازن ، فلا يطنى الخيال على وزن العقل ، ولا يطنى العقل
على جموح الخيال ، بل يخلق الخيال لاصطياد الصور
ليضبطها العقل وينظمها ، ويهذبها ويخرجها فى صورة بديعة
مقبولة فى عرف العقل والواقع .

٢ - أن يكون الخيال مقيداً بالفكر الإسلامى ، لينسج عنه صوره
الأدبية من استعارة وتشبيه ومجاز وكنية من التراث الإسلامى
العريق ، الفنى بصوره الأدبية الرائعة فى الشعر الإسلامى
القديم وفى كتب التفسير وشروح الأحاديث وفى السيرة والتاريخ
وحضارة الاسلام الزاهرة .

٣ - ارتباط صور الخيال بالتصوير القرآنى المعجز فيقتبس الشاعر
صور القرآن فى شعره والقصاص فى قصصه ، وينسج صوره
على غرار نظم القرآن المجرد من الخيال ، لكن اعجازه فى
النظم أقوى من صور الخيال المجتعة .

وكذلك ارتباط الخيال بصور الحديث الشريف ، وخاصة جوامع
الكلم البليغة ، وعلى الأديب الإسلامى أن يقتبس الصور البليغة
من الحديث الشريف ، لتكون فى شعره وقصصه .

٤ - أن ينسج الخيال صورة من الغزوات والمعارك الإسلامية والبطولات الرائعة فيها كالشعر الذي قيل في غزوات الرسول صلى الله عليه وسلم ومثل قصيدة : « عمورية » لأبى تمام وغيرها ، فإن في انتصارات الإسلام صوراً رائعة ، تسمو بالشعر والأدب إلى أقصى غايات الجودة والابداع ، ومن يرجع إلى السيرة العطرة ، وتاريخ الحضارة الإسلامية والمعارك المظفرة يجد الثراء الضخم ، الذي يتخذ منها صوره الرائعة .

وأما خصائص الايقاع الموسيقي فهي :

١ - اختيار الكلمة ذات الجرس القوى والايقاع العذب ، فلا تجتمع في الكلمة الحروف المتنافرة في النطق ، والمتناقضة في أصواتها على السمع .

٢ - أن يقوم الأسلوب على النظم الذي يتوخى فيه الأديب معاني النحو، فلا يحدث تناقضاً ولا تناقضاً بين الكلمات ، ولا بينهما وبين معانيها ، وهذا ما يسمى بالموسيقى الخفية والايقاع الداخلى للشعر .

٣ - مراعاة العمود الشعري في الوزن والقافية ، ليستمر الأدب الإسلامي محافظاً على التراث العربي ، حينما يتخذ بحور الخليل بن أحمد نظاماً له في شعره ، فلا يخرج عنها إلى شعر التفعيلة الهابط ويتخذ القافية الخليلية والواحدة في حرف الروى منهجاً له في القصيدة حتى لا تكون قافيتها أشتاتاً لا يجمعها رابط ، ولا تنتهى عند ايقاع منسق رتيب ، كما هو الحال في الشعر المرسل ، الذي خرج على العمود العربي في الشعر ، ثائراً على التراث القديم .

٤ - وتعتمد الموسيقى في القصة والأقصوصة والمسرحية وفن السيرة على الحكمة القصصية في نمو الأحداث وتطورها ، فينبع الحدث من الحدث ، والحكاية من الحكاية في تسلسل واقعي ونمو مطرد ، فلا يقدم حدثاً على آخر ، بل يضع كلا في موضعه ، فهذا يعين على التنسيق بين الأحداث ، فيوحى بالايقاع الرتيب

لهذه الفنون الأدبية النثرية • ومما يقوى الايقاع فيها أيضا
الحوار القصصى أو انسياب السرد مع الموضوع ، الذى ينمو
من خلال الأحداث ، فيعد هذا رافدا قويا من روافد الايقاع
الموسيقى •

أما الايقاع والموسيقى فى المقال الأدبى فيقوم على انسياب
التصوير وسلاسته فى التعبير ، وقصر الفقرات والجمل ،
واختيار الكلمات ، وروعة النظم ، وتنسيق الأسلوب •

هذه هى الخصائص الفنية التى ينبغى أن تتوافر فى موسيقى
الأدب الاسلامى وفى فنونه :لأدبية المتنوعة من شعر وقصة ومسرحية
ومقال وفن السيرة الأدبى •

الافراض الأدبية •• فى الأدب الاسلامى :

اشتهر الادب وخاصة الشعر بأغراض أدبية كالمدح والوصف
والغزل والهجاء والاعتذار وغيرها ، والادب الاسلامى لأبد أن تكون
له أغراضه الادبية ، التى يتميز بها عن الادب العام ، ولهاخصائصها
الفنية ، التى تتسم بها ، ويتميز بها كل غرض عن الآخر، وهذه
الافراض منها ما هو قديم ورد فى الشعر الاسلامى القديم والحديث
على السواء مثلشعر الاخلاق والقيم الاسلامية ، ومثل شعر الجهاد،
وشعر الحضارة الاسلامية ، وشعر الدعوة الاسلامية والشعر الوطنى •

وهناك أغراض أخرى جديدة ينبغى أن يسلكها الادب الاسلامى
الحديث ، ومن أهمها :

- ١ — شعر التكافل الاجتماعى
- ٢ — شعر التضامن الاسلامى
- ٣ — شعر التأمل والطبيعة
- ٤ — شعر البناء النفسى للفرد والاسرة
- ٥ — الاناشيد الدينية
- ٦ — رثاء الزعامة الاسلامية

وسنوضح الخصائص الفنية للأغراض كلها قديمة كاذت أم حديثة ، لتكون مجالا خصبا للشعر الاسلامى .

وليست هذه الأغراض صالحة للشعر فقط ، بل هى أغراض للنثر الأدبى الاسلامى فى القصة والأقصوصة والمقالة والمسرحية وفن السيرة الأدبى ، فيبنى الأديب قصته على غرض الجهاد فى سبيل الله والتضحية حتى يتم النصر للقدس الشريف ، ويصور سماحة الاسلام وعدالة تشريعه مثل أقصوصة « جريمة » للأديب خالد خليفة ، أو يبنى الأديب كتابه فى فن السيرة الأدبى على عبقرية من عباقرة الصحابة رضوان الله عليهم مثل عبقریات العقاد وغيرها التى اشتهرت فى فن السيرة الأدبى ، أو كتابة حياة محمد للدكتور محمد حسين هيكل ، ومثل قصص من التاريخ للشيخ على الطنطاوى وكتاب « فأين الله » للكاتب محمد حسين الحمصى ، وهو قصص اسلامى من التاريخ تمثل صيحة عبد الله بن عمر فى جوف الصحراء ، وغير ذلك من فنون النثر الأدبى ، مثل أدب سيد قطب وتصويره الأدبى الرائع للفكر الاسلامى والسريعة السمحة ومن أهم هذه الأغراض هى :

• أولا : القيم التشريعية والأخلاق

سبق أن عرضنا موضوعات القيم التشريعية والأخلاقية التى يقوم عليها هذا الغرض الأدبى ، فيصور الشاعر آثار العبادات والمعاملات والعقود فى بناء الأخلاق الفاضلة ، كما يصور المكارم والمحامد والمناقب ، فمادة الأخلاق الفاضلة ، واسعة تشمل القرآن كله ، بما يحوى من قيم وعبادات وتشريع ونظام دقيق للحياة كلها فحينما سئلت عائشة عن أخلاق النبى صلى الله عليه وسلم قالت رضى الله عنها كان خلقه القرآن الكريم ، وشعر القيم والأخلاق قديم ، صالح بن عبد القدوس ، ولأبى العتاهية الزاهد شعر فى ذلك . أما الشعر الحديث فنجد شعراء كثيرين منهم شوقى ، وحافظ ، والمالحى ، وعامر بحيرى ، وسيد قطب ، وغيرهم .

وقد خصص الشاعر خير الدين وأنلى ديوانا كاملا كبيرا لشعر الأخلاق والقيم التشريعية ، وسماه ديوان « الحق المبين » ، ومن قصائده : « تجار القرآن » و « دنيا النفاق » و « المرأة فى الاسلام » وغيرها (٢٣) .

وكذلك الشاعر الخطيب في ديوان خصص فيه جانباً كبيراً لشعر الأخلاق الإسلامية (٢٤) ، وديوان «مع الله» و«ألوان طيف» (٢٥) للشاعر عمر بهاء الدين الأميري ، الذي صور فيهما القيم الإسلامية وأخلاق القرآن ، وغيرهم من الشعراء المحدثين الذين لهم شعر غزير في هذا الغرض .

ثانياً : الحضارة الإسلامية :

وهو الشعر الذي يتناول حضارة الإسلام المعنوية والمادية في القديم والحديث مثل حضارة المسلمين التي حلت محل الحضارات الزائفة في الروم والفرس ، وفي أسبانيا وبلاد البلقان ، وللشاعر أحمد شوقي شعر في الحضارة الإسلامية مثل ديوان « دول العرب وعظماء الإسلام وقصيدته « السينية » ، التي صور فيها حضارة المسلمين في الأندلس ، وللشاعر عمر بهاء الدين الأميري شعر كذلك منه قصيدته « غربة روح » في تصوير الحضارة الأندلسية

وكذلك ديوان « من وحى النبوة » للشاعر محمد عبد الغنى حسن (٢٦) وديوان « من اشراقات السيرة الزكية » للشاعر عزيز أباطة (٢٧) .

ثالثاً : التكافل الاجتماعي :

ويصور الشاعر أهداف الإسلام من التكافل ، فهو ركن من أركان الاقتصاد الإسلامي السامية ، كما يصور مجالاته الكثيرة في بناء الحياة وتعميرها ، وإصلاح النفس البشرية وتقويمها من الحرص والبخل عند الغنى ، ومن البغضاء والحسد عند الفقر ، ويصور آثاره البناءة في الاستثمار والانتاج والعدالة في توزيع الدخل على المسلمين وإتاحة الفرص للعمل والانتاج وتشغيل العاطلين ، وتقريب الفوارق بين الأفراد ، وإشاعة الأمن والطمأنينة والرخاء في أمة الإسلام وفي هذا شعر كثير نظمه الشعراء قديماً وحديثاً .

رابعاً : التضامن الإسلامي :

وهو الشعر الذي تجتمع له كلمة المسلمين حين يعتصمون بكتاب الله

عز وجل ، ويسبرون على هدى الرسول محمد صلى الله عليه وسلم وأصحابه رضوان الله عليهم ، ليصير المسلمون أمة واحدة وما أحوجنا الى التضامن والوحدة الاسلامية ، فأعداء الاسلام يتربصون بنا سواء المادية المنحرفة ، أو الالحاد أو الصهيونية لكي تظهر الاسلام من هؤلاء ، ونرد القدس الشريف ثالث الحرمين الى الأمجاد الاسلامية ، كما كان في عهد السلف الصالح وشعر التضامن الاسلامي والوحدة الاسلامية غزير في أدبنا العربي القديم والحديث مثل ديوان « مجد الاسلام » و « الالياذة الاسلامية » للشاعر أحمد محرم ، وديوان « دول العرب وعظماء الاسلام » للشاعر أحمد شوقي وغيرها .

خامسا : البناء النفسي للفرد المسلم :

والدراسات الحديثة في علم النفس والاجتماع تناولت هذا الجانب لضبط السلوك النفسي ، والاسلام جاء بالتعاليم السمة والقوية ، التي تبني المسلم بناء قويا صحيحا ، قائما على أساس سليم من العقيدة الصحيحة الخالدة ، لا على أساس نظريات بشرية تتساقط واحدة بعد الأخرى ، مثل نظرية « التطور » ونظرية « التحليل النفسي » وغيرها مما أثبت العلم الحديث فشلها ، لأنها أدت الى انصرافات وأمراض نفسية تفشت للقضاء على النفس لا لبنائها ، كما كان أصحابها يزعمون ، وهنا يأتي دور الأدب الاسلامي لبناء المسلم بناء صحيحا وقويا من خلال القيم الاسلامية التي جاءت بها الشريعة .

سادسا : البناء الاجتماعي للفرد والأسرة .

لم تأت شريعة مثل شريعة الاسلام ، التي وجهت تعاليمها الى بناء الفرد الاجتماعي والأسرة ، ليقوم على أساس راسخ قوى ، فأعطى للفرد من الرعاية والحفظ والتعليم والغذاء والكساء وحسن التربية والسلوك ، ونمو الغرامز في نفسه منذ الصغر كغريزة الخوف والمراقبة والمحبة والتدبر في ملكوت الله عز وجل ، ثم وضع له التشريع الذي يقيم المجتمع الصغير وهو الأسرة على أروع نظام ، فوضع له الحقوق والواجبات ، وعالج المشاكل ، ومشاعر الكراهية والنشوز ،

وقاوم الغريزة الجنسية بالتعدد والطلاق ، وغير ذلك مما جساء في التشريع الاسلامى لبناء الفرد الاجتماعى حتى يكون لبنة طيبة وصالحة في بناء الأسرة والمجتمع ، وهذا الغرض الأدبى ينبغى أن يكون له دوره الكبير في أدبنا الاسلامى الحديث ، ليقاوم الدراسات والنظريات الغربية المعادية للإسلام .

سابعاً : الدعوة الإسلامية :

وهو غرض أدبى يعرض فيه الشاعر سماحة الاسلام ويسره وبساطته ، وأنه دين العقل والقلب معا ، ومما يدل على سماحة الاسلام في تشريعاته في العبادات والمعاملات كالتخفيف والرخص ، ورفع الحرج والضيق ، والنهي عن الضرر وإباحة الضرورات ، وغير ذلك ، مما يدل على يسر الاسلام ، حتى تحول الغزاة الجابرة من المغول والتتار الى دعاة مصلحين وحكام مسلمين ، وعلى الأدب الاسلامى الحديث أن يتخذ من هذا الغرض مجالاً واسعاً لشعر الدعوة الى العقيدة الاسلامية ونبذ غيرها من المذاهب والاتجاهات المدمرة الهدامة للإنسان الحديث .

ثامناً : شعر الجهاد في سبيل الله :

وهو الغرض الأدبى الحى الذى يلازم الاسلام منذ البعثة الى قيام الساعة ما دام له أعداؤه . . والجهاد يكون بالكلمة والمال والنفوس والروح والعتاد والسلاح ، ولكل منها له مجاله ، الذى شرعه الله عز وجل ، وشعر الجهاد يحفز المسلم أن يجند نفسه وماله للدفاع عن عقيدته وماله وعرضه ، وهو بطبيعته تتفجر منه العاطفة المتهجرة ، وتترزف منه المشاعر الجامدة .

وقد كان للشعر الحديث أيضاً دور كبير في هذا الغرض الأدبى للشعراء ، مثل : ديوان « من وهى فلسطين » للشاعر عمر بهاء الدين الأيمرى ، وكذلك له ديوان « ملحمة الجهاد » ، وديوان « ملحمة النصر في ١٠ رمضان » وكذلك للشاعر زاهر عواض الألمى ديوان « على درب الجهاد » وللشاعر عبد الرحمن عثماوى ديوان « أمتى » ، وديوان الخطيب لشاعر النهضة العربية الخطيب ، وديوان : « شرارة

التأثر « للشاعر ابراهيم الدامغ وديوان « الأرض المباركة » للشاعر
عدنان النحوي ، وغيرها من الدواوين الكثيرة في شعر الجهاد »

تاسعا : الشعر الوطني :

وهذا الغرض الأدبي من الأدب الاسلامي أيضا ، لأن الشاعر
فيه يدافع عن قطعة من أمة الاسلام ، ودولة من دوله حينما يتغنى
الشاعر بحب الوطن ، ويحن اليه ، ويبدل في سبيله كل غال وثمين ،
فاذا ما أحب الانسان وطنه الصغير ، فانه بدافع الأخوة الاسلامية
يجب أن يدافع عن وطنه الكبير وهو وطن الأمة الاسلامية .

عاشرا : التأمل في الطبيعة :

ومظاهر الطبيعة والحياة آيات من آيات الله عز وجل ، تدل
على قدرته وحدانيته ، وعلى الأدباء والشعراء أن يتأملوا فيها ويقفوا
على أسرارها العجيبة ، التي تذهل العقول ، وتستبد بالقلوب والأفئدة ،
فيزداد المسلم ايمانا على ايمانه ، وقوة في عقيدته على قوته ، وهي
مجال خصب للتعرف على الله عز وجل من خلال آياته العجيبة في
الكون والحياة ، وهذا الغرض يعطى للأدب الاسلامي عطاء موفورا
في شعر قوى عميق »

ومن هذا الشعر ديوان « نداء السحر » للشاعر محمد سليمان
الشبل ، وكثير من القصائد للشاعر عمر بهاء الدين الأميري ، منها
قصيدته «شبح الخريف» يتأمل الشاعر فيها آيات الله في الكون (٢٨)

الحادي عشر : رثاء الزعامات :

والمقصود من الرثاء هنا الزعامة الاسلامية ، التي جندت نفسها
في سبيل الله للدفاع عن الاسلام ونشره ، ووهبت حياتها في سبيل
الحكم والسياسة أو العلم والتعليم في جهاد في سبيله حتى قضت
نحبها ، وفي هذا اللون من الأدب حافز كبير لدفع الزعامات السياسية
والعلمية الى أن تبذل ما في وسعها من طاقات في سبيل نصره الاسلام
والمسلمين في جميع أنحاء العالم ومن هذه الزعامات الحديثة ، التي
أدت واجبها على أكمل وجه المغفور له الملك فيصل طيب الله ثراه ،

فكان له دور كبير في نشر الاسلام والدفاع عنه وحماية مقدساته ،
مما شهد له القاصي والداني ، والمسلم وغير المسلم (٢٩) •

وفي ذلك شعر كثير أنشده الشعراء من كل قطر اسلامي وكل
دولة عربية واسلامية لتمجيد تلك الزعامة العربية الاسلامية العالمية ،
وأصبح الشعراء في هذا الغرض يمجدون القيم الاسلامية لذاتها في
شخص المغفور له ، لا لذات الشخص ، وبهذا خرج الرثاء عن معالاه
وخصائصه القديمة ، وأصبح فنا أدبيا اسلاميا جديدا له معالاه
وخصائصه الجديدة ، وليس مدحا للميت ولا تعديدا لماثره ومناقبه في
حياته ، وانما هي تمجيد للقيم الاسلامية ليحث الشاعر غيره من بعده
على الالتزام بها والسيرة على منهجها ومنوالها ، لتعيش هذه الزعامة
الصالحة الاسلامية العربية معنا في كل جيل وعصر •

الثاني عشر : الأناشيد الاسلامية :

هذا الغرض الاسلامي لا يقل في الأدب الاسلامي عن الأغراض
السابقة ، وخاصة بعد أن انتشر الشعر الغنائي اللاهوي والعاثي ،
وأصبح وأمسى في كل بيت عن طريق أجهزة البث على الهواء ، وأدوات
الاعلام الحديثة ، لأن الأذن والعين أخذت موقعها من العصر الحديث
أكثر من القراءة والاطلاع ، وأصبح السماع للمذيع والرؤية والسماع
« للتليفزيون » لهما الصدارة في تثقيف الناس وتوجيههم الى المقصد
الذي تبتغيه الدولة ، وكل دولة حسب اتجاهها السياسي والاقتصادي
والذهبي والفكري والثقافي •

واذا كان الأمر كذلك فان الأناشيد الاسلامية لابد أن تراحم
أجهزة البث وأدوات الاعلام لتتقن المسلمون في أنحاء العالم عن طريق
السماع والرؤية بالقيم الاسلامية ، وأخلاق القرآن والسنة النبوية ،
وذلك عن طريق القصيدة الخفيفة ، والنشيد العذب ، والأغنية الموزونة
اللطيفة ، فترسخ هذه القيم بالسماع نائما أو الرؤية هادئا مضطجعا
من غير معاناة في القراءة والاطلاع •

والأناسيد الإسلامية أصبح لها دور كبير في آدبنا العربي الإسلامي ، لا يقل شأننا عن دور أجهزة البث والاعلام وقد فطن الشعراء المحدثون الى هذا اللون الاعلامي في الأدب ، فأخذوا ينشئون الشعر الخفيف فيه ، ينشده المغنون والمنشدون والمجموعات في الاذاعة والتلفزيون مثل أناشيد سيد قطب من شعره الإسلامي •

- (١) شعراء مصر وبيئاتهم في الجيل الماضي : عباس محمود العقاد
ص ١٢٠ - الطبعة الثالثة القاهرة .
- (٢) حديث الاربعاء : طه حسين ط ص ١٣
- (٣) ثورة الادب : د . محمد حسين هيكل ص ٢٨ - القاهرة ١٩٤٨ م
- (٤) الرؤيا المفيدة : د . شكرى عياد ص ٣٥ - القاهرة ١٩٧٨ م
- (٥) لغة انثعر بين جيلين : ص ٣٠ ، ٤٧ بيروت
- (٦) قالبنا المسرحي : ص ١٠ - القاهرة ١٩٦٧
- (٧) الملك اوديب : ص ١٤ - القاهرة
- (٨) شعراء مصر وبيئاتهم في الجيل الماضي : ص ١٢٠
- (٩) ثورة الادب : ص ٩ - القاهرة
- (١٠) شعراء مصر وبيئاتهم في الجيل الماضي ص ١٩٢
- (١١) الرؤيا المفيدة : ص ٢٧ ، ٢٤
- (١٢) ثورة الادب : د . محمد حسين هيكل ص ٢٧ ، ٢٨
- (١٣) مستقبل الثقافة في مصر : ص ٢٢ - دار المعارف ١٩٤٤ م
- (١٤) الرؤيا المفيدة : ص ٢٩
- (١٥) ديوان خليل مطران ج ١ المقدمة صدر عام ١٩٠٨ م
- (١٦) نشر مكتبة الاداب : ١٣٦٩ / ١٩٤٩
- (١٧) منشور عام ١٩٧٩ م
- (١٨) منشور عام ١٣٨١ / ١٩٦٢ م
- (١٩) انظر : كتاب التبشير والاستعمار للدكتور عمر فروح ، د. مصطفى الخالدي بيروت ١٩٧٠ م ، كتاب تاريخ الدعوة الى العالمية : د . نفوسة زكريا - دار المعارف - القاهرة ١٩٦٤ م وغيره .
- (٢٠) التبشير والاستعمار : د. عمر فروح ، د. مصطفى الخالدي .
- (٢١) انظر : الديوان : للعقاد ، حصاد الهشيم : للمازني - شوقي وجاغل : د . طه حسين ديوان الامنيات : القديس لعبد العزيز الرفاعي - الادب الحديث في البلاد العربية : د. عبد الرحمن عثمان وغيرها .
- (٢٢) الاسلام والتنمية الاقتصادية : ترجمة فيصل صبحي الطويل : دار الفكر - دمشق
- (٢٣) طبع عام ١٣٩٩ / ١٩٧٩ م صفحات ٢٣ ، ٢٧ ، ٢٨
- (٢٤) دار المعارف : ١٣٧٨ / ١٩٥٩ م
- (٢٥) ألوان طوف : ص ٢٨٤ / ٢٨٨
- (٢٦) مكتبة الاداب : ١٣٦٩ / ١٩٤٩
- (٢٧) مكتبة النهضة : ١٩٧١ / ١٣٩١
- (٢٨) ألوان طيف : ص ٢٩١ / ٢٠٦
- (٢٩) الفلاّء الحزين .

النقد الأدبي في ظلال بنى أمية

للدكتور ابراهيم محمد قاسم

النقد الأدبي هو ظل الأدب • وهو الموجه له ، الذى يرسم للأدباء المناهج التى ينبغى أن يسيروا عليها ، ويصحح ما قد يقعون فيه من أخطاء أو غثرات ، واستظهار ما فى الأدب من ألوان الجمال أو جوانب القبح ، ومن ثم يستطيع الأديب أن يتدارك أخطائه ، وأن يتلمس جوانب الحسن التى يحاول من خلالها أن يسمو بأدبه وأن يرتقى به كى يصل الى مرحلة قربية من الكمال •

وما النقد الا تقويم ما للأدب من قيمة فنية ، وتمييز جيده من رديئة •

وقد وجد النقد العربى منذ العصر الجاهلى ، وان كان قد بدأ فطريا يعتمد على الاحساس والذوق بعيدا عن التحليل الفنى ، كما أن الأحكام كانت عامة غير تفصيلية ، وقد كان تذوق الأدب لدى الجاهليين مرده الى الطبع الذى نشأوا عليه والبيئة العربية الأصيلة •

فلما ظهر الاسلام بدأ النقد ينمو ، ويخطو خطوات وثيقة ، وظهرت المفاضلة بين الشعراء التى تعتمد على أحكام سديدة ونظرات واعية ، كما اتسم النقد فى صدر الاسلام بشئ من التحليل والتعليل فى ايراد الأحكام واتجه نحو الموضوعية والمنهجية الى حد ما ، وان كان ما يزال نقدا يستلهم الأذواق والمشاعر والميول الشخصية الى حد كبير •

ثم يأتى بعد عصر صدر الاسلام العصر الأموى الذى ظهرت فيه عوامل هيات للنقد أن يخطو خطوات أخرى نحو النمو والازدهار ، وأن يساير ركب التقدم الأدبي الذى بدا واضحا فى هذا العصر ، وأن يوجهه ويرسم اتجاهاته على أسس فنية صحيحة •

ويبدأ عصر بنى أمية باستيلاء معاوية على خلافة الدولة الإسلامية ، وبعد مقتل الامام على بن أبى طالب كرم الله وجهه ، وقد احتدم الصراع بين الأمويين وبين الأحزاب المعارضة كالثسيعة والخوارج والزبيريين ، وكان لهذا الصراع دور فى الحياة السياسية والاجتماعية والأدبية كما أن العرب انطلقوا الى البلاد المفتوحة ، وهالهم ما رأوه من ترف الحياة ورغد العيش . وقد استطاع الحكام من بنى أمية أن يبعثوا العصبية بعد أن خمدت فى عصر صدر الاسلام ، وقد حركوا هذه العصبية كى يشغلوا الناس عن التطلع للحكم والخلافة .

وما من شك فى أن كل العوامل السابقة قد أثرت فى توجيه الأدب العربى شعره ونثره ، فالتسع مجال الأدب للمصاومات والمساجلات : كما أصبحت دمشق عاصمة الخلافة ميدانا للأدب بينما انعزلت مكة والمدينة وسائر الحجاز عن ميدان الصراع الأدبى وأصبح شعراؤهم يميلون الى الغزل والطرب والغناء . ومن هنا نشأت طبقة الشعراء الغزلين من أمثال عمر بن أبى ربيعة ، والأخوص وابن قيس الرقيات وغيرهم من شعراء الجزيرة العربية ، أما البصرة والكوفة فقد أصبحتا من أهم ميادين العلم والأدب واللغة وصارتا موئل الشعراء المتنافسين واحتدم الخلاف بين الأحزاب المتنافسة ، فمما شعر الفخر والحماسة والمدح والهجاء ، وأصبحت سوق البصرة ومربدها وكناسة الكوفة ومسجدها منارة للعلم واللغة والأدب والنقد ، وفى هذا الميدان ظهرت نقائض الفرزدق وجريز وأراجيز رؤية والمعاج كما ظلت قصور الخلفاء منتديات للقاصدين من الأدباء والشعراء والبلغاء يعرضون فيها بضاعتهم ومن خلال ذلك ظهر علماء اللغة والرواية يفتشون تلك البضاعة وينقبون عن أصالتها وزيفها .

وقد اهتم علماء اللغة بتعقب الشعراء والأدباء والتعقيب على ما يقولون ، حتى يحفظوا لغة القرآن الكريم من أن يتطرق اليها اللحن والتحريف ، بعد أن كثرت الفتوحات واختلط العرب بغيرهم من الأمم واتسعت اطراف الدولة الإسلامية .

وقد كان للنقد الأدبى دوره الرائد فى النهضة الفكرية واللغوية

والأدبية في هذا العصر، وقد اتخذ اشكالا تتواءم مع كل بيئة من بيئاته وطائفة من طوائفه ، وكانت هذه الأشكال وتلك الاتجاهات النقدية نتيجة حتمية لأسباب صنعتها كل بيئة من البيئات العربية المختلفة ، وقد استطاعت هذه الأسباب ان تلون النظرات النقدية بطريقة واضحة وأن تؤثر في الآراء اللغوية تأثيراً بارزاً •

وقد ظهرت المدارس الأدبية في الجزيرة العربية ، وتبعتها المدارس النقدية فقد كان في المدينة المنورة مدرسة أدبية اتجهت الى المعاني ، وأعملت فيها التذوق الجمالي للأدب ، وكانت تقيس الغزل الذي شاع في الحجاز بما يلائم العفة والخلق الكريم ، كما كان لمدرسة البصرة والكوفة مذهب يتفق مع ما كان فيها من تيارات سياسية ، فظهرت المفاضلات والموازنات بين الشعراء بينما كان شعراء الشام والنقاد هناك لهم دور آخر حيث الخلفاء وساحات الامراء •

وما من شك في أن اختلاف تلك البيئات الأدبية وغيرها في العصر الأموي كان له أكبر الأثر في توجيه الادب والنقد ورسم اتجاهاته في نطاق التذوق الجمالي أو التحليل العلمي الذي استند الى القواعد والأسس الفنية أو الى العصبية والنزعات القبلية التي حاول حكام بني أمية أن يثيروها ونجحوا في ذلك بعد أن كان الاسلام قد اسدل عليها ستارا من المحبة والاخاء والتسامح •

ولقد برزت في المجتمع عصبية أخرى كان لها دور واضح في الأدب والنقد تلك هي العصبية العربية والعصبية الشعبية • كما ظهرت المدارس اللغوية والنحوية في الكوفة والبصرة وبغداد، وكانت تعتمد في نقد الشعر على الجانب اللغوي واللعن الذي قد يقع في الأدب •

وهكذا ازدهر الأدب واتسع مجال النقد في هذا العصر ، خاصة ان الخلفاء والامراء كانوا محبين للأدب عالين بخفاياه مهتمين بأمره ، فأصبح البلاط الأموي مقصداً للشعراء والخطباء يحدوهم الإمل في الظفر بالجوائز والهبات ، وقد كان أكثر الخلفاء الأمويين اهتماماً بالأدب وبمصراف فنون القول ودراية به معاوية وعبد الملك بن مروان كما كان الحجاج بن يوسف مثلهما في ذلك •

النقد في بلاط الأمويين :

بدأت الخلافة الأموية بمعاوية بن أبي سفيان ، وقد كان بصيرا
بفنون القول ، عليم بالشعر والأدب ، ومن مظاهر اهتمامه بالشعر
قوله : اجعلوا الشعر أكبر همكم وأكبر دأبكم ، فلقد رأيتني بصفين ،
وقد أثيت بفرس أغرم حجل ، بعيد البطن من الأرض وأنا أريد الهرب
لشدة البلوى ، فما حملني على الإقامة إلا أبيات عمر بن الخطاب :

أبت لي هـمتي وأبى بلائي
وأخذي الحمد بالثمن الربيع
واقصامي على المكروه نفسي
وضربي هامة البطل المشيح
وقولي كلما جشأت وجاشت
مكانك تحمدي أو تستريحي
لا دفع عن مآثر صالحات
وأحمى بعد عرض صحيح (١)

فهو يرى أن معرفته بالشعر وحفظه الكثير منه جعله يثبت في
ميدان المعركة بعد أن فكم في الهرب يوم صفين وهو اليوم الذي
دارت رحى الحرب فيه بين الامام علي والأمويين .

فلما تذكر هذه الأبيات ثبت ، وكان ذلك بداية لعصر جديد له
ولقبومه .

وكثيرا ما كانت تدور المحاورات الأدبية في بلاط الخلافة في عهد
معاوية ، ومن ذلك ما دار من الكلام بين معاوية وبين رجل من أهل سبأ ،
حيث تحاورا وعقب أحدهما على الآخر بما يدل على صواب الرأي
وسلامة المنطق والحجة النقدية ، فقد قال معاوية للرجل ، ما كان
أجهل قومك حين ملكوا عليهم امرأة ، فقال السبئي : بل قومك أجهل ،
قالوا حين دعاهم رسول الله صلى الله عليه وسلم الى الحق وأراهم
البيئات : اللهم ان كان هذا هو الحق من عندك فأمطر علينا حجارة من

(١) في النقد الادبي عند العرب د . محمد طاهر درويش ج ٢ ص ١٠١

السماء أوأثنتنا بعذاب أليم ، الا قالوا : اللهم ان كان هذا هو الحق
من عندك فاهدنا له (٢) •

فهذا الرجل قد رد على معاوية باجابة مقنعة تبذوف فيها حصافة
الرأى وسداد العقل • وها هو ذا رجل آخر يرد على زياد بن معاوية
ابن أبى سفيان بما يعيد اليه صوابه ، فقد وقف زياد خطيباً بالبصرة
عندما وليها فقال فيخطبه ألبتراء : أقسم بالله لآخذن الولي بالمولى
والمقيم بالظاعن والمقبل بالمدير ، والمطيع بالعاصي ، والصحيح منك
فى نفسه بالسقيم ، حتى يلقى الرجل منكم أخاه ، فيقول أنج سعد
فقد هلك سعيد ، أو تستقيم لى قناتكم •

فقال الرجل : أنبأ الله بغير ماقلت ، قال تعالى : « و ابراهيم
الذى وفى ألا تزر وازرة وزر أخرى وأن ليس للانسان الا ماسمى » •
وأنت تزعم أنك تأخذ الولي بالمولى والمطيع بالعاصي والصحيح
بالسقيم • فقال زياد للرجل : « انا ماندع مانريد فيك وفى أصحابك
حتى نخوض اليكم الباطل خوفاً (٣) • وهكذا كان الرجل فى نقده
لزياد، وقد بصره بانحرافه ومجانبة الحق والبعد عن كتاب الله تعالى •

أما عبد الملك بن مروان فقد كان من أعلم بنى أمية وأبصرهم
بالشعر وأخبرهم بفنون القول ، وكانت مجالسه حافلة بأهل العلم
والرواية والشعر والأدب واللغة •

وكان يقول للشعراء : تشبهوننى مرة بالأسد ومرة بالبايزى
ومرة بالصقر ، ألا قلت كما قال كعب الأشقرى :

ملوك ينزلون بكمل ثغر

إذا ما الهام يوم السروع طاراً
رزان فى الأمور ترى عليهم

من الشيم الشمائل والخجارات
نجوم يهتدى بهم إذا ما

أخو الظلماء فى الغمرات جاراً (٤)

(٢) الخطابة فى صدر الاسلام د . محمد طاهر درويش ج ٢ ص ١٤١

(٣) جبهة أشعار العرب ج ٢ ص ٢٦١

(٤) مذاهب النقد وقضاياها د . عبد الرحمن عثمان ص ٢٤٩

فهو يعيب عليهم التزام الصور المكسورة التي لا ابتكار فيها
ولا تجديد ، وبذلك نراه يدعو الى محاولة الابتكار وعدم الجمود في
الصور الشعرية •

ويروى أن عبد الملك قال للمعاج : انك لا تقدر على الهجاء ،
فقال يا أمير المؤمنين : من قدر على تشييد الأبنية أمكنة أخراب
الأخبية ، قال عبد الملك : فما يمنعك من ذلك ؟ قال ان لنا عزاً يمنعنا
من أن نظلم وإن لنا حلاً يمنعنا من ن ظلم وعازم الهجاء ؟ قال : لكلماتك
أشعر من شعرك فاني لك بعز يمنعك من أن تظلم ؟ قال : أنذّب
المستطرف ، والطبع التالد : قال : يا معاج ، لقد أصبحت حكيماً قال :
وما يمنعني وأنا نجى أمير المؤمنين (٥) •

وفي هذا ما يدل على اهتمام عبد الملك بالأدب والادباء ومعرفته
بفنون الشعر •

ويروى الرواة أنه لما سمع قول جرير في هجاء الأخطل :

هذا ابن عَمِي في دمشق خليفة
لو شئت ساقكم الى قطينا (٦)

قال عبد الملك : ما زاد جرير على أن جعلني شرطياً ، أما انه
لو قال : لو شاء ساقكم الى قطينا ، لسقتهم اليه كما قال (٧) •

ونقد عبد الملك يبنى على ما ينبغي أن ينهجه الشاعر حينما
يعرض للحديث عن الخلفاء من أمثال عبد الملك •

ويروى أن عبد الملك سمر ذات ليلة وعنده كثير عزة ، فقال له
انشدني بعض ما قلت في عزه ، فأنشده قوله :

همت وهمت ، ثم هابت وهبتها
حياء ومثلى بالحياء خليق

(٥) الخطابة في صدر الاسلام د . محمد طاهر درويش ج ٢ ص ٢٨١

(٦) القطين : الحزم والحشم

(٧) النقد د . شوقي ضيف ص ٣٦

فقال له عبد الملك ، أشركتها معك في الهبة ، ثم — استأثرت بالحياء دونها (٨) •

وهو نقد ينم عن ذوق جيد وملاحظة جميلة تدل على بصره
أما الحجاج بن يوسف الثقفي فنرى إعجابه بحسن القول
وروعة الاعتذار بما يدل على معرفته بضروب البيان والبلاغة من ذلك
ما يروى أنه أمر يوما بأسرى فضربت أعناقهم فلما قدم أحدهم
ليضرب عنقه ، قال الرجل : والله لئن كنا أسأنا في الذنب فما أصنعت
في العفو ، فقال الحجاج : أف لهذه الجيف ، أما كان فيها أحد
يحسن مثل هذا • وأمسك عن القتل (٩) •

والحجاج بذلك معجب بهذا القول البليغ الذي راقه وأخذ بلبه
حتى أنه أمسك عن القتل بعدما سمعه •

وهكذا نرى عناية الخلفاء والأمراء الأمويين بالشعر ، ونذكر
ما كان يدور في بلاط بني أمية من محاورات ومساجلات أدبية أسهمت
في تطور النقد الأدبي ونهضت به نهضة قوية •

نقد المتذوقين :

سبق أن عرضنا للنقد في بلاط الأمويين ، وليس ثمة شك في أن
فيهم من صدر عن ذوق أدبي وشعور مرهف ، كعبد الملك بن مروان
مثلا ، ولكننا أردنا بما سبق أن نبرز دور الخلفاء والأمراء في توجيه
النقد الأدبي ، ودور البلاط الأموي في اكتناف الأدباء ورعاية الادب
وتقويمه وتوجيهه • وقد وجدنا في هذا العصر كثيرا من المتذوقين
للأدب الذي أدركوا بموهبتهم جمال القول واستشعروا بأذواقهم
المهذبة روعة الأدب ، ومن هؤلاء المتذوقين الذين نرى روعة نظرهم
وصدق رأيهم سكينه بنت الحسين رضى الله تعالى عنها التي آثرت
النقد في هذا العصر بتوجيهاتها السديدة ، وكان مجلسها مقصد الأدباء •

(٨) مذاهب النقد وقضاياها ص ٢٥٣

(٩) الخطابة في صدر الإسلام ج ٢ ص ١٣٩

وقد كثرت الروايات التي تدل على معرفتها بفنون القول ودرائتها
بفنون الكلام ، كما تدل على ذوق نقدي جيد . اجتمع في ضيافتها يوما
جرير والفرزدق وكثير وجميل ونصيب ، فقالت للفرزدق أنت القائل :

عما دلياني من ثمانين قامة
كما انحط بازاقتم انريش كنسره
فلما استوت رجلاي بالأرض قالتا
أهي يـرجى أم قـتيل نـحـاذره ؟
فقلت ارفعوا الأمراس لا يشعروا بنا
وأقبلت في اعجاز ليـل أبـادرم
أبادر بوابين قد وكـلـابـنا
وأحسن من ساج تبص مسامره (١٠)

قالت : نعم : قالت : فما دعاك الى افشاء سرهما وسرك ؟ هلا
سترت عليك وعليهما !

ثم قالت لجرير : أنت القائل :

طـرقتك صائـدة القـلوب ولبس ذا
وقت الزيارـة فارجمي بسلام
تجـرى السـبـوك على أغـر كـأنه
برد تـهـدر من مـتـنـون عـمام
لو كان عهـدك كـالـذـي حـدثـتـنا
بـجـبال لا صـنـف ولا لـسـونـم

قال نعم : قالت : أولا أخذت بيدها . وقلت ما يقال لمثلها ؟
أنت عفيف وفيك ضعف ثم قالت لكثير : ألسـت القائل :

وأعـجـبـني يا عـز منـك شـمائل
كـرام إذا عـد الخـلائق أربـع
دنـوك حـتى يـدفع الجاهـل الصـبا
ودفع بأسباب المـنى حـين يـطـمع

(١٠) البازي : نوع من الصقور — الأمراس : الجبال المعلقة — تبص : تشرق وتلمع .

وقطعك أسباب الكريم ووصلك
 اللئيم وخلات المكارم تدفع
 فوالله ما يدري كريم مما طل
 أينسك اذ باعدت أم يتصدع
 قال : نعم : • قالت : ملحت وأشكت •
 ثم قالت لنصيب : أنت النائل :
 ولولا أن يقال صبا نصيب
 لقلت بنفسى : النشأ الصغار
 بنفسى كل مهضوم حشاها
 اذا ظلمت فليس لها انتصار
 فقال : نعم ، قالت : رببتنا صغارا ومدحتنا كبارا •
 ثم قالت لجميل : ما زلت مشتاقة لرؤيتك منذ سمعت قولك :
 ألا ليت شعري هل ابين ليلة
 بوادي القرى انى اذن لسعيد
 لكل حديث بينهم بشاشة
 وكل قتيل عندهن شهيد
 جعلت حديثنا بشاشة وقتلانا شهداء (١١) •

ومما سبق يتبين لنا أن سكينه وجهت نقدها لببت الفرزدق
 منكرا عليه افشاء السر ، ومستحسنة ستره فهي ترفض أن يحكى
 ما بينه وبين محبوبته ، وتنهاه عن فضح النساء ، واعلان ما بينه
 وبينهن ثم اتهمت جريرا بالضعف والعفة لأنه وقف من زائرتة بجفاء ،
 فهي تنكر عليه هذه الغلظة التي تؤثر على كبرياء المرأة ، وهو نقد
 تستلهم فيه روح المرأة التي تحتاج الى الرقة في المعاملة واللفظ في
 مواجهتها وقد استحسنت أبيات كثير وفضلت شعره على غيره ،
 لأنها بجانب روعة التصور فيها فقد لاعمت طبيعتها الأنثوية : يقول
 الدكتور عبد الرحمن عثمان ، وقد لامست أبيات كثير طبيعة المرأة في
 سكينه وزادت في أن صورت لها هذه الطبيعة الغالبة على نحو يلائم
 حفيظة الرسول عليه الصلاة والسلام ، فجانبا الانوثة فيها لا يقنع

(١١) مذاهب النقد وقضايا د . عبد الرحمن عثمان ص ٢٤٩

الا بأن يكون متسلطاً آمراً على كل قلب ، وجانب الأنوثة نفسه حين
يثق بمضاء سلاحه لا ينقع غلته الا تلتطف في الصدور وابتسام هو
الحرمان وهذا ما يصوره كثير في أبياته (١٢) •

أما أبيات نصيب وجميل فقد رأت فيها السيدة سكيئة وصفا
لحالات من الهيام والوجد الذي ألفه الشعراء وان استحسنت قول
جميل وأبدت اعجابها به لأنه أرضى غرور المرأة وكبرياءها •

وتسمع السيدة سكيئة قول نصيب :

أهيم بدعد ما حييت فان أمت
فواحرناً من ذا يهيم بها بعدى
فتعبيه بأنه صرف رأيه وهمه الى من يشقها بدعه وتفضل أن
يقول •

أهيم بدعد ما حييت فان أمت
فلا صاحت دعد لذي خلة بعدى (١٣)

ومن هذا النقد المعتمد على الذوق الأدبي ما كان يلاحظ الشعراء
على بعضهم البعض ، ومن ذلك ما يروى أن كثير عزة اجتمع بعمر بن أبي
ربيعة فدار الحديث ، فتعرض كثير لعمر حيث قال له : أنت تنعت
المرأة فتشيب بها ثم تدعها وتشيب بنفسك أخبرنى يا هذا عن قولك :

قالت تصدى له ليعرفنا
ثم أغمزيه يا أخت في خفر
قالت لها قد غمزته فأبى
ثم اسبطرت تشدد في أثرى
وقولها والدموع تسبقها
لنفسدن الطيوف في عمر

(١٢) المصدر السابق ص ٢٥٠
(١٣) النقد الأدبي . أحمد أمين ص ٣٨٩

أترك لو وصفت بهذا حرة أهلك ألم تكن قد قبحت وأساءت
وقلت الهجر ، وإنما توصف الحرة بالحياء والاباء والالتواء والبخل
والامتناع •

وقد رد عمر على كثير بقوله : أخبرني عن تخريك لنفسك وتخريك
لمن تحب حيث تقول :

الا ليتنا يا عز كنا لذي غنى
يميرين نرعى في الخلاء ونعزب
كلانا به عر غمن يرنا يقل
على حسنهما جرباء تعدى وأجرب (١٤)
إذا ما وردنا منهلا صاح أهله
علينا فما ننفك نرعى ونضرب
تمنيت لها ولنفسك الرق والجرب والرمى والطرء والمسح ،
فأى مكروه لم تتمن لها ولنفسك ؟

لقد أصابها منك قول القائل : معادة عاقل خير من مدة أحمق (١٥)
فكثير يستمد ذوقه من العفة التي يعتمد بها هو وأمثاله في الغزل ،
فيرى أن المرأة ينبغي أن تصور كمثلى أعلى لا كما هي في الواقع فيصطنع
لها الشاعر ضربا من الحياء والخجل والتمنع ، بينما يرى عمر في شعر
كثير خشونة وجفاء لا يتفقان وطبيعة شعر الغزل الذي يستدعى
الركة في التعبير ، ومن ثم فإنه لا يحسن القول في تمنيه له ولصاحبه •

الموازنات الأدبية :

ظهرت الموازنات في العصر الأموي بين النصوص الأدبية ، وأن
قليل أن الموازنات وجدت منذ العصر الجاهلي كذلك الموازنة التي روجت
عن أم جندب بين شعر زوجها امرئ القيس وشعر ابن عمها علقمة
الفحل ، فنحن لا نطمئن كثيرا إلى تلك الرواية أو هذه الموازنة للأسباب
متعددة •

(١٤) تغرب : تبعد وتغيب

(١٥) النقد الادبي . أحمد أمين ص ٢٨٧ ، ٢٨٨ ، والنقد د . شوقي
ضيف ص ٣١

المهم أن النقد الأدبي في العصر الأموي عرف الموازنات ،
بالإضافة إلى أن هذه الموازنات كثرت في عصر بنى أمية • وربما كان
لظهور النقائض في الشعر في هذا العصر دور بارز في اتجاه النقد
إلى ذلك اللون النقدي • وقد كانت الموازنات الأدبية لا تتقف عند
مجرد النصوص الشعرية في تصريف المعاني • ومن ثم جمع النقاد
بين الشعراء الذين يجمعهم مذهب واحد وتناولوا ما بينهم من صلات
واتفاق أو تشابه •

ومن تلك الموازنات الأدبية التي عقدها النقاد في العصر الأموي
ما يرويه السائب حيث يقول : قال كثير عزة يوماً : قم بنا إلى
ابن أبي عتيق (الناقد المعروف) نتحدث عنده ، قال : فوجدنا عنده
ابن معاذ المعنى ، فلما رأى كثيراً قال لابن أبي عتيق :
ألا غنيك شعر كثير عزة ؟ قال : بلى ، فغناه قوله :

أبائنة سعدى نسم ستين
كما أنبت من حبل القرن قرين
أئن زم أجمال وفارق جيره
وصاح غاباب البين أنبت حزين
كأنك لم تسمع ولم تر قبلها
تفرق آلاف لمن حنين
فأخلفن ميعادي وخن أمانتي
وليس لمن خان الأمانة دين
فالتفت ابن أبي عتيق إلى كثير قائلًا : والذين صحبتهم يا ابن أبي
جمعة •

ذلك والله أشبه بهن وأدعى للقلوب اليهن ، وإنما يوصفن
بالبخل والامتناع ، وليس بالوفاء والأمانة ، ذو الرقيات أشمر
منك حيث يقول :

حبذا الأدلال والغنج
والتي في طرفها دعج
والتي أن حدثت كذبت
والتي في ثغورها ثلج (١٦)

(١٦) العقد الفريد • أحمد بن عبد ربه ج ٢ ص ١٦٦

كما أن السيدة سكيئة بنت الحسين وازنت بين شعر كثير
وشعر امرئ القيس وهما على مذهب واحد في الشعر ، الى جانب
أن المعنى الذى تضمنه شعر كل من الشاعرين غير مختلف .

قالت سكيئة لكثير : يا ابن أبى جمعة ، أخبرنى عن قولك :

وما روضة بالحزن طيبة الثرى
يمج الندى جثائها وعراها
بأطيب من أردان عزة موهنا
وقد أوقدت بالندل الرطب نارها
ويحك ، وهل على الأرض زنجية منتنة الا بطين توقد بالندل
الرطب نارها الا طاب ألا قلت كما قال عمك امرؤ القيس :

ألم تترينى كلما جئت طارقاً
وجدت بها طيباً وان لم تطيب

فقد فضلت شعر امرئ القيس لأنه جعل محبوبته طيبة
الرائحة دون طيب ، أما كثير فجعل طيب الرائحة ناشئاً عن استعمالها
الندل الرطب . فالطيب لسبب خارج عنها ، وهذه لا شك لفظة ذكية
ونظرة ثاقبة ونقد دقيق يدل على علم بالشعر ، فما من شك فى أن
المرأة التى يفوح شذاها دون عطر أفضل وأروع ممن تحتاج الى ما
يضىء عليها الريح الطيب وهذا يتفق وروح الغزل .

كما أن بشار بن برد — وقد كان أموياً عباسياً — سمع قول كثير :

ألا انمأ ليلى عصا خيزرانة
إذا غمزوها بالأكف ثلثين
فقال : لله أبو صخر جعلها عصا خيزرانة ، فو الله لو جعلها
عصا زبد لهجنها . ألا قالت كما قلت :
ودعجاء الحاجر من معد
كان حديثها ثمر الجنان
إذا قامت لحاجتها تثنت
كان عظامها من خيزران

كما أن الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان انتقد شعر ابن قيس
الرقيات الذي يقول فيه يمدح الخليفة :

ان الإغمر الذي أبوه أبو العاصي عليه الوقار والحب
يعتدل التاج فوق مفركه
على جبينه كأنه الذهب

فقال له : يا ابن قيس ، تمدحني بالتاج كأنني من العجم ،
وتقول في مصعب ابن الزبير انما مصعب شهاب من الله تجلست
عن وجهه الظلماء •

ملكه ملك عزة ليس فيه
جبروت منه ولا كبرياء (١٧)

وهذا النقد المعتمد على الموازنة بين لونين من المديح لشاعر واحد
انما يدل على ذوق رفيع •

وقد وزن كثير عزة بين شعر عمر بن أبي ربيعة وشعر الأحموس
وشعر نصيب ، فقد ذهب الشعراء الثلاثة الى بيت كثير ، فتحدثوا
ساعة ثم التفت كثير الى عمر بن أبي ربيعة ، وقال له ، انك لشاعر
لولا أنك تشيب بالمرأة ثم تدعها وتشيب بنفسك ، أخبرني عن قولك :

ثم اسبظرت تشبتد في أثرى
تسأل أهل الطواف عن عمر

والله لو وصفت بها أهلك لكان كثيرا • الا قلت كما يقول
الأحموس :

أدور لولا أن أرى أم جعفر
بأبياتكم ما درت حيث أدور
وما كنت زوارا ولكن ذا الهوى
وان لم يزرر لأبسد أن سيزور

(١٧) النقد . د . شوقي ضيف ص ٢٧

فانكسرت نخوة عمر ودخلت الأحوص زهوة : فالتفت كثير الى
الأحوص وقال له : اخبرنى عن قولك :

فان تصلى أصلك وان تبينى
بهجر بعد وصلك لا أبالى

أما والله لو كنت حراً لباليت ولو كسر أنفك • أما قلت كما يقول
هذا الأسود وأشار الى نصيب :

بزئيب المم قبل أن يرحل الركب
وقل ان تملينا فما ملك القلب
فانكسرت نخوة الأحوص ودخلت نصيب زهوة ، فالتفت كثير
الى نصيب ، فقال له : أخبرنى عن قولك :

أهيم بدعة ما حييت فان أمت
فوا كبدى من ذا يهيم بها بعدى
أهمك — ويحك — من يفعل بها بعدك ! (١٨)

وهذه الموازنة تعتمد على ما يليق قوله فى الغزل بالمرأة ، وهى
تدل على صدق نظرة كثير الشاعر ورهافة احساسه ورقة مشاعره
ودقة ذوقه ، وهو شاعر الغزل الذى وقف أكثر شعره على المرأة التى
أحبها وهى عزه ، ولذا فهو يقوم ما يمكن أن يقال وما ينبغى أن يتحدث
به كل شاعر فى هذا اللون الشعرى •

ولكن مما لاشك فيه أن عمر بن أبى ربيعة لم يكن ليقول ماقال
الا لما يراه لنفسه من حسب وشرف بجانب ما كان يعرف عنه من
جمال الشكل وبهاء المنظر ، فلأنه كان يحس فى نفسه هذه الأشياء
وجد أنه فوق ما يبدو من غيره من تزلف للمرأة وتودد اليها ، وأراد
أن يظهر أنه — بهذه المزايا — معشوق تتبعه النساء وتشتد فى أثره —
حتى صار مطلوباً وليس طالباً •

ولكن الموازنة — على كل حال — تدل على الذوق الذى يمكن أن يوجه الشعر كيفما أراد الناقد وأن يوازن موازنة دقيقة مقنعة .

وقد تقوم الموازنات بين ما قيل فى كل من فنون الشعر ، كما حدث عندما لقى عبد الملك بن مروان الخليفة الأموى بمجلسه أعرابيا أعجبه حديثه ، وكلمه فوجده عاقلا عارفاً ، فسأله الخليفة : ألك علم بالشعر فأجابه الأعرابى : سلقى عما بدا لك يا أمير المؤمنين ، فقال عبد الملك : أى بيت تقوله العرب أمدح ؟ قال الرجل : بيت جرير :

الستم خير من ركب المطايا
وأندى العيينين بطون راح

فحرك جرير — وكان بالجلس — رأسه مستشرفاً .

قال الخليفة : فأى بيت تقوله العرب أغزل ؟ فقال الأعرابى : قول جرير :

إن العيون التى فى طرفها جور

قتلننا ثم لم يخين قتيلنا

قال عبد الملك : فأى بيت أفخر ؟ قال : قول جرير :

إذا غضبت عليك بنو تميم

حسبت الناس كلهم غضابا

قال : فأياها أهجى ؟ قال : قوله أيضا :

فغض الطرف أنك من نمير

فكلا كميلا بلغت ولا كلابا

فهم جرير أن يعطيه جائزة ، فأرضاه عنه الخليفة عبد الملك (١٩)

فهذه الرواية تدل على نقد الشعر بالموازنة بين ما قيل فى كل فن من فنونه والحكم عليه كما دلت على ذلك الروايات السابقة ، وأن كان النقد هنا لم يعتمد على التفصيل والتحليل . بالإضافة الى ملاحظة الميل الشخصى فالأعرابى يعلم أن هناك صلة تربط بين الخليفة وجرير

(١٩) فى النقد الادبى عند العرب ص ١٠٤

ومن ثم أراد أن يرفع قدر جرير مجاملة للخليفة ، ولو كان موضوعيا لكان عليه أن يبحث وأن يطيل النظر على أساس واضح ليعرف بما قاله كل شاعر ثم يوازن موازنة دقيقة جيدة وما من شك في أن هذه الموازنات الأدبية التي كان يعقدها النقاد بين الشعراء أو بين ألوان من الشعراء كان لها دور بارز في إذكاء روح المنافسة بين الشعراء ، مما أعطى الشعر دفعة قوية للأمام ونهض به نهضة قوية ، ولفت النظر إلى الكثير من ألوان الجمال أو القبح في العمل الأدبي .

وهكذا نجد النقد العربي في عصر بني أمية يخطو خطوات واسعة . وينمو بعد أن استقر العربي وتأثر بالحضارات الأجنبية ، كما أن بعض البيئات كانت تسبق بعضها الآخر في شعرها وفي ذوقها أو تختلف كما نجد استلهاها الذوق والشعور والاحساس لدى الكثير من نقاد هذا العصر إلى جانب الموازنات التي كان يقصدها البعض الآخر من النقاد بين الشعراء الذين يتفقهون في المذهب الشعري ، وإن كانت الملاحظات النقدية في تلك الموازنات سريعة وعابرة بعيدة عن إطالة النظر والاستناد إلى القواعد النقدية المحددة ودون التحليل الدقيق الذي يكشف عن جوانب الحس أو نواحي القبح . بالإضافة إلى تبني البلاط الأموي لبعض الشعراء والأدباء ومن ثم بروز النقد داخل قصور الخلافة مما دفعه إلى الأمام وهياً لظهور النقد الموضوعي المنهجي الذي وضع الأسس والمقاييس والذي أنشأ المدارس والمذاهب النقدية ، كما حدث في العصر العباسي .

دكتور

أبراهيم محمد قاسم

مدرس الأدب والنقد بجامعة الأزهر

من قضايا النقد الأدبي

« التجربة الشعرية وبنائها الفني »

الأدب أحد مظاهر الفن المتعددة • وهو فن يؤدي الأشياء الى الناس كما أنه يعبر عن هذه الأشياء « ووسيلته في التعبير هي اللغة •
فهر فن في صورة لغوية ... » (١) •

فاذا نظرنا الى الأدب على أنه وسيلة للتعبير عما يجول في صدر الأديب من فكرة أو عاطفة • فإن هذا يرينا العنصر الذاتي ...

واذا نظرنا الى الأدب على أنه وسيلة لتأدية شيء الى القارئ فإن هذا يرينا الناحية الموضوعية للأدب •

والأدب أيا كان نوعه لابد أن يكون صلة • ولكن ما هو الشيء الذي يوصله الأديب الى الناس ؟

ان العالم يريد بكتابته أن يخبرنا بأمر ونظريات • أما الشاعر فإنه فانه لا يريد أن ينقل لنا سوى تجربته التي عرضت له من فكر أو حادث أو احساس « وهو يعبر في تجربته عما في نفسه • سواء كان تعبيرا عن حالة من حالات نفسه هو أم عن موقف أنساني عام تمثله ... » (٢) •

ويمثل النوع الأول قصيدة العودة لابراهيم ناجي والتي يقول فيها :

هذه الكعبة كنا طائفوها
والمصلين صابها ومسساء
كم سجدنا وعبدنا الحسن فيها
كيف بالله رجعنا غرباء ؟

Richards : Principles of literary criticism. P. 64 London. 1964.

Goodman : Structure of literature. P. 76.

رفرف القلب بجنبى كالذبيح
 وأنا أهتف يا قلب اتشد
 فيجيب الدفع والمضى الجريح
 لم عدنا لبيت أنا لم نعد
 لم عدنا أو لم نطو الغرام
 وفرغنا من حنين وألم
 ورضينا بسكون وسلام
 وانتهينا لفراغ كالعدم (٣)

فالشاعر يطيل التأمل في عالمه العاطفي الخاص حين عاد الى دار
 أحبابه مدفوعا بحنينه فوجدها مهجورة • وألقى نفسه غريبا عنها
 بعد أن كانت كعبته بالأمس ...

ويمثل النوع الثانى قصيدة لحافظ ابراهيم بعنوان « صوت
 مصر » وفيها يقول :

ان في الغرب أعينا راصدات
 كلاتهما الأطماع فيكم بسهد
 فانتقوها بجنة من وئام
 غير رث العرا وسعى وكد
 نحن نجتاز موقفا تعثر الآراء فيه وعثرة الرأى تردى
 فقفوا فيه وقفة المزم وأرموا
 جانبيه بعزمه المستعد (٤)

فالشاعر هنا تجاوز حدود ذاتيته الخاصة الى آفاق عامة • وهو
 يوقع لحن المجد ودعاء اليقظة بنغم شعري مؤثر ...

والإثر الذى يريد الشاعر أن يتركه في نفوسنا هو أن نحس
 بالتجربة ونشعر بها وأن نجد فيها متعة • فلا يكفى أن يعطى القارئ

(٣) انظر : ديوان ناجى • وراء الغمام ص ٥٣ • بيروت دار العودة

لبنان ١٩٧٣

(٤) راجع : حافظ ابراهيم : الديوان : القاهرة • المطبعة الاميرية ١٩٤٥

الشيء الذى أثار تلك التجربة أو الظروف التى حدثت فيها • بل
يجب أن يدلى الشاعر الى القارئ بالتجربة نفسها كاملة غير منقوصة •

فالشاعر الذى يشاهد منظرا من مناظر الطبيعة لا يعطى القارئ
تجربته اذا اكتفى بذكر الاحساس الذى شعر به • بل يجب أن
يؤدى تجربته تامة الأجزاء لما شاهده وما أحسه معا مرتبطين ارتباطا
وثيقا ••• هذا وقد حاول كثيرون أن يشرحوا نوع المادة التى تصلح
للأدب والتى لا تصلح له والحقيقة أن كل شيء صالح لأن يكون مادة
لفن الأدب على شرط أن يتناول على هذه الطريقة • ويتوقف ايصاله
على مقدرة الشاعر أن يجعل من الألفاظ أداة موصلة •••

ومن الواضح أن الشعراء الكبار يستطيعون أن ينقلوا الينا
أعظم التجارب وأسمائها الا لأنهم رزقوا أكبر مقدرة على التعبير
اللغوى •••

وأساس التجربة الشعرية الصدق الفنى بمعنى أن يكون الشاعر
صادق الشعور والانفعال بتجربته وأن يعبر عما يجده فعلا فى نفسه
ويؤمن به • فيكون شعره تعبيرا عن ذاته • لا يزيّف شعوره •
ولا يقلد غيره •••

واذا انعدم الصدق الفنى بالمعنى السابق فى الشعر فقد قيمته
الأدبية • كشعر المناسبات الذى يدفع اليه الشاعر لا عن احساس
صادق • ولكن لمجرد اظهار البراعة فى القول • أو مجارة لشعور
الآخرين • وكشعر الشعراء المقلدين والمنافقين الذين ينطقون بما
لا يؤمنون به تملقا أو رياء أو خوفا أو مداراة • فيفقد شعرهم حرارة
الايمان التى تمنحه حيوية الأداء وقوة التأثير •••

ولس من الضرورى فى صدق التجربة الشعرية أن يكون الشاعر
قد عاناها بنفسه • بل يكفى أن يتمثلها • ويقوى شعوره بها • وأن
يتوافر له من الحس المرفه والمقدرة الفنية ما يمكنه من تصويرها
تصويرا حيا مؤثرا • وذلك كما فى قصيدة هاشم الرفاعى فى معركة
« بورسعيد » التى صور فيها بطولته الشهيد السورى « جول جمال »

حين هاجم بارجة فرنسية وحطمها « بطوربيد » من زورقه السريع
والتي يقول فيها :

كان الخريف يظل أهلام الروابي النائمة
والبحر يدرك أن أحداثا ستجرى حاسمة
وتتحرك الأسطول يزهو بالحشود إلا أن
وتصفق الآمال في صدر الجموع القادمة
الفتح والنصر المبين وأمنيات حاملة
وغرورها المجنون يحدوها ستترجع سالمة
للرقص عند « السين » والتاميز كانت واهمة
فالشط ما وجدوه مصطافا جميلا كان جمرا
وتراجع الليل الذي نسجوه يوما عاد فجرا
والساج لم يفلد كما صنعوه بل صغناه نسرا
والشعب لم يركع كما عهدوه بل وجدوه حرا
فليرسلوا بجنودهم وعتادهم جوا وبصرا
انى هنا فى شاطئ البار وقد أعددت قبرا
لن يأخذوا مصرا فانى قد صنعت اليوم مصرا (٥)

فالشاعر لم يشهد المعركة • ولم يمان هذه التجربة بنفسه •
ولكنه تخيلها وتمثلها واستغرق فيها بشعوره وفكره وخياله الى المدى
الذى جعله يقف موقف البطل • ويعانى التجربة بكل وجدانه • فأتى
له أن يصور ملامح شخصيته • وينقل الينا عالمه النفسى • ويعبر
عن خواطره وهو يقتحم الخطر بمغامرته الجريئة لتحطيم البارجة
الفرنسية •

وهكذا يتضح لنا أن الصدق فى التجربة الشعرية يتحقق حين
يكون الشاعر مخلصا لتجربته • أميناً فى التعبير عنها • والشاعر
الممتاز هو الذى تنضح تجربته فى نفسه ويقف بفكره على ما أجزئها
ويرتبها ترتيبا سليما قبل أن يكتبها • ومهما تكن التجربة عاطفية فإنها
لا تبعد عن الفكر الذى يصحبها وينظمها ويساعد على تأمل الشاعر
فيها •

(٥) راجع : هاشم الرفاعى الشاعر الشهيد • لمحمد كامل حته
ص ٥ • دار المعارف بمصر ١٩٦١

ويتقدر ما يتاح للشاعر من خصب الفكر • وعمق النظرة يتجاوز
شعره حدود مكانه وزمانه • فيؤثر فيمن لاتربطهم به رابطة الاقليم
أو العصر •

على أن الافكار لاتساق في الشعر سوقا تقريريا • بل تأتي عبر
وجدان الشاعر فالشعر غذاء العقل والروح معا • والشاعر الحق هو
الذي يفكر بوجدانه • ويشعر بعقله • أى يمزج الفكر بالعاطفة حتى
يتحقق لشعره الخلود • ويقيم له الترابط الفكرى والشعورى • فاذا
زادت العاطفة غلب عليه الانسياب العاطفى • واذا زاد الفكر أصيب
بالجفاف وتحول الى نظم لاروح فيه • ومن هذا اللون بعض الحكم
التي ترد لبعض الشعراء غير ممتزجة بشيء من تجاربهم النفسية •
كقول أبى العتاهية فى أرجوزته المسماة « ذات الامثال » :

ما انتفع المرء بمثل عقله
وخير فخر المرء حسن فعله
اصحب ذوى الفضل وأهل الدين
فالمرء منسوب الى اليقين
لا تذهبـن فى الامور فرطاً
لا تسالن ان سألت شططا (٦)

وهكذا فقدت التجربة روح الشعر وحرارته • ولكن الحكمة اذا
امتزجت بتجربة الشاعر الذاتية ظلت فى نطاق الشعر كما فى قصيدة
البارودى « فى سرنديب » . والتي يقول فيها :

صبرت على كره لما قد أصابنى
ومن لم يجد منحوحة فهو صابر
وما الحلم عند الخطب والمرء عاجز
بمستحسن كالطم والمراء عاجـز
ومن لم يذق حلو الزمان ومره
فمما هو الا طائش اللب نافر

(٦) انظر : ديوان أبى العتاهية ص ٣٨٨ • دار المعارف بهمر ١٩٦٧

فالبارودى وقع على وتر الحكمة دون أن ينفصل عن عالمه النفسى الذى يموج بهموه وأشجانه موزعا بين يأس ورجاء • فلم تعد فكرا محضا • والادراك الوجدانى للأفكار عن طريق الشعر يصل الحقائق بالعواطف الانسانية العامة التى يشترك فيها الانسان فى كل زمان ومكان •

فإذا أحس شاعر كناعجى بالاسى العميق عند عودته الى ديار أحبابه • وصور هذا الاسى فى قصيدته التى سبق أن أشرنا اليها فى صدر هذا البحث فان القارئ المتذوق يشاركه انفعاله وإن لم يمر فى حياته بمثل هذه التجربة لأن جوهر الإحساس بالأم الحرمان غير محدود بهذا الموقف •

وبهذا يتضح لنا أن أشد التجارب الشعرية تأثيرا تلك التى تجمع الى صدقها الوجدانى عمق الفكر وخصبه لأنها حينئذ تخلق فى أفلاك رحبة فسيحة • وتسمو الى مستوى انسانى عام ...

متشابه القرآن *

« المتشابه » في القرآن الكريم من الظواهر التي تتعدد جهات النظر إليها ، ومن هنا كان المتشابه من القضايا المشتركة بين المفسرين ، والأصوليين ، والبلاغيين ، تتردد في بيئات علمية مختلفة ، وكل يتناولها من زاويته ، وعلى طريقته ، ولكن ما ينتهي إليه النظر في هذه البيئات — على اختلافها — يعود فيلتقي من حول النص القرآني المعجز أضواء كاشفة ، تتضافر معا على تفسيره ، وتأويل مشكله .

ومشكلة المتشابه آثارها القرآن نفسه .. بطريق مباشر مرة ، وبطريق غير مباشر أخرى ، فحين نقرأ هذه الآية :

(هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخرى متشابهات) آل عمران (v) . نجدها أمام تصنيف لآي القرآن يوزعها في دائرتين : دائرة المحكم ، ودائرة المتشابه .

ومقابلة المحكم بالمتشابه — على هذا النحو — في الآية قاضية بتغايرهما مفهوما لا محالة ، فأخر : جمع « أخرى » مؤنث « آخر » ، بمعنى « مغاير » .. يقول صاحب القاموس : « الآخر خلاف الأول .. وبفتح الخاء بمعنى غير » .

وعلى هذا فاجتماع الوصفين « محكم » ، و « متشابه » ، وصدقهما معا على آية واحدة ، أو عبارة واحدة محال ! ذلك أن مؤدى التقسيم — وهو منطوق الآية — أن بعض القرآن محكم ، وأن بعضه متشابه ، وأن المحكم غير المتشابه ضرورة ، بحكم هذا التقسيم !

لكننا نقرأ في القرآن ما يجعله كله « محكما » ، ونقرأ فيه ما يجعله كله « متشابها » . فقول الله تعالى في سورة هود : (كتاب أحكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير) آية (1) يصف القرآن جملة بأحكام آية وتفصيلها .

* لنا كتاب (تحت الطبع) بهذا العنوان .

وقوله تعالى في سورة الزمر : (الله نزل أحسن الحديث كتابا
متشابها مثاني) آية (٢٣) يصف القرآن جملة كذلك بأنه « متشابه » .

ومؤدى الآيتين معا : أن القرآن كله « محكم » ، وأن القرآن
كله « متشابه » ... وهذا تناقض ظاهر — تعالى الله علوا كبيرا —
مع ما قررته آية آل عمران .

ونحن نؤمن أن ما يبدو من تعارض بين آى القرآن بعضها
وبعض إنما هو تعارض ظاهرى فقط ، فمن المحال أن يقع فيه تعارض
حقيقى بين آية فيه وآية .. ذلك أن براءة القرآن من التناقض
والاختلاف هو أول مجلى من مجالى أحكامه ، وأول دليل على دعوى
أنه من عند الله كما قال — سبحانه — (ولو كان من عند غير الله
لوجدوا فيه اختلافا كثيرا) ، النساء آية (٨٢) .

ودفع هذا التعارض الظاهرى إنما يتم بحمل « الأحكام »
و « التشابه » فى آيتى « هود » ، و « الزمر » على معنيين مغايرين
لنفسهما فى سورة « آل عمران » من جهة ، ويمكن صدقهما واجتماعهما
معا من جهة أخرى .

وقد نقل لنا ابن جرير — رحمه الله تعالى — فى تفسير آية
« هود » أثرين :

عن الحسن قال : (أحكمت آياته) بالأمر والنهى ، ثم فصلت
بالثواب والعقاب (١) .

عن قتادة قال : « أحكمها الله من الباطل ، ثم فصلها بعلمه ،
فبين حلاله وحرامه ، وطاعته ومعصيته » (٢) .

وبين أن تفسير « قتادة » — رحمه الله تعالى — ناظر الى
قوله — سبحانه — : (لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه)
فصلت (٤٢) وقد اختاره ابن جرير (٣) .

(١) جامع البيان ج ١٢ ص ١٢٣ .

(٢) نفس المصدر .

(٣) نفس المصدر .

ونقل في تفسير آية « الزمر » أثرين :

عن قتادة قال : (الله نزل أحسن الحديث كتابا متشابها) :
الآية تشبه الآية ، والحرف يشبه الحرف (٤) •

عن سعيد بن جبير — رضى الله عنه — قال : « يشبه بعضه بعضا ، ويصدق بعضه بعضا ، ويدخل بعضه على بعض » (٥) •

وهذه الآثار مقبولة في جملتها ، لأن ما تضمنته من أوصاف للقرآن مما يمكن تعميمه على آيه كلها من جهة ، وما قدمته من تفسير للاحكام والتشابه لايجعلها متعارضين، وإذا فلا اشكال في اجتماعهما معا وصفين للآية الواحدة ، وللقرآن كله من جهة أخرى •

هذا وقد التفت الزمخشري — رحمه الله تعالى — في تفسير آية « هود » نحو الأسلوب ، قال : (أحكمت آياته) : نظمت نظاما رصينا محكما ، لا يقع فيه نقص ولاخلل، كالبناء المحكم المرصف (٦) •

كما التفت في تفسير آية « الزمر » الى اطلاق المشابهة بين آي القرآن بعضها وبعض بحيث ينسحب هذا الوصف (المتشابه) عليها من جميع الجوانب •• لا فرق في ذلك بين ما يتصل بالمعنى ، وما يتصل بالأسلوب وما يتصل بالاعجاز •• وما يتصل بالغاية من انزاله •• يقول : و (متشابها) : مطلق في مشابهة بعضه بعضا ، فكان متناولا لتشابه معانيه في الصحة والاحكام ، والبناء على الحق والصدق ، ومنفعة الخلق ، وتناسب ألفاظه وتناسفها ، في التحقير والاصابة ، وتجاوب نظمه وتأليفه ، في الاعجاز والتبكيث (٧) •

القرآن كله محكم ، كما تصفه آية « هود » ، وهو كله « متشابه » ، كما تصفه آية « الزمر » • وبعض القرآن « محكم » ، وبعضه « متشابه » ، كما قسمته آية « آل عمران » •

(٤) جامع البيان ج ٢٣ ص ١٢٤ •

(٥) المصدر السابق •

(٦) الكشف ج ٢ ص ٨٩ •

(٧) الكشف ج ٣ ص ٢٩ •

ولا تعارض ولا تناقض في هذا .. لأن التعميم في الوصف
بالاحكام والتشابه في آيتي « هود » و « الزمر » يرد عليهما بمعنى
غير معناهما الذي ورد عليه التقسيم في آية « آل عمران » ، وعلى
نحو لا يجعل منهما مفهومين متضادين ، بحيث يمتنع صدقهما على
شيء واحد .

وهنا يظهر لنا عدم الدقة فيما أورده السيوطي — رحمه الله
تعالى — عن ابن حبيب النيسابوري : في المحكم والمتشابه : قال
ابن حبيب — رحمه الله تعالى :

في المسألة ثلاثة أقوال :

أحدها : أن القرآن كله محكم ، لقوله تعالى : (كتاب أحكمت
آياته) • « هود » (١) •

الثاني : كله متشابه ، لقوله تعالى : (كتابا متشابها مثنى)
« الزمر » (٣٣) •

الثالث : — وهو الصحيح : — انقسامه الى محكم ومتشابه ،
لكية المصدر بها « يعني آية آل عمران » (٨) •

ان النص على أن القول الثالث « هو الصحيح » ، مقابلا
بالقولين الأولين ، يعني عدم صحتهما ، وعدم صحتهما مرده الى
ما فيهما من تعميم لوصف « الاحكام » و « التشابه » على القرآن
كله ، فهذا التعميم يناقض التقسيم الذي نصت عليه آية « آل عمران » •

وهذا انما يستقيم على فرض أن معنى « الاحكام » و « التشابه »
واحد في الآيات الثلاث ولكن هذا الفرض اذا صحح الموازنة التي
تضمنها النقل عن ابن حبيب (صحة القول الثالث وخطأ القولين
الآخرين) فانه يلزم عليه تعارض الآيات الثلاث وقد رفضناه •

فاذا بنيت مقارنة هذه الأقوال على تعدد دلالة « المحكم

والمتشابه « فحمل معناهما في « هود » و « الزمر » على غير ما يحمل عليه في « آل عمران » — كما بينا — كانت هذه الأقوال كلها في الصحة سواء • بل إن المقارنة بينها تصبح غير واردة ، لأن تعميم الوصف « بالاحكام » في « هود » و « بالمشابه » في « الزمر » يكون قد بنى على أساس مختلف عما بنى عليه التقسيم في « آل عمران » ، وهنا تتكامل الأقوال الثلاثة ولا تتعارض !

الحديث عن « المحكم » و « المتشابه » يجب أن يتناولهما على أساس « التقابل » بينهما ، تقابلا يحيل اجتماعهما في آية واحدة ، كما يحيل تعميمهما على القرآن كله •

وهذا هو المتجه مع النظرة الصحيحة لمتشابهات القرآن ، على أنها من المشكل ! وعلى أنها قسيم للممكنات من آياته •

وهنا يتعين تفسير « الاحكام » في آية « هود » ، وتفسير « التشابه » في آية « الزمر » بمعنى يصح معه تعميم الوصف بكل منهما على جميع أي القرآن ، وهذا يقتضي أن يكون الوصفان غير متنافيين — ليصح اجتماعهما في الموضع الواحد — كما يقتضي أن يكون معناهما في آية « آل عمران » مغايرا له في آيتي « هود » و « الزمر » على نحو ما بينا ، والا تناقضا معها !

وعلى هذا فبملكتنا أن نجعل « المحكم » و « المتشابه » من قبيل المشترك (١٩) ، أو نجعلهما من الحقيقة اللغوية في « هود » و « الزمر » ، ومن قبيل الحقيقة الشرعية في « آل عمران » •

وهذا ما يبدو أن السيوطي جنح اليه ، وهو يحاول الجمع بين الأقوال التي نقلها لنا عن ابن حبيب • قال : « والجواب عن الآيتين (آيتي هود والزمر) : أن المراد بأحكامه : اتقانه ، وعدم تطرق النقض والاختلاف اليه ، وبتشابهه : كونه يشبه بعضه بعضا في الحق والصدق والاعجاز • وبين أن معنى المحكم والمتشابه — بهذا التفسير — مما يجوز تعميمه على أي القرآن كلها دون تعارض

متشابه القرآن من المشكل ، وهو غير المحكم • والقرآن يشتمل على النوعين ، وهذا القدر مما لايجوز الخلاف حوله •

فما مفهوم كل؟ وما الأساس الذى يبنى عليه الفرق بين مفهوميهما؟

لقد جمع « السيوطى » حشداً من النقول والأقاويل ، حول معنى « المحكم » و « المتشابه » اذا محصت بدا فيه كثير من الغموض ، وكثير من التداخل • وهى ملاحظة مستمرة ، نخرج كلما تتبعنا حديث « المحكم » و « المتشابه » فى البيئات المختلفة ، التى عنيت بتفسير النص القرآنى المعجز •

وفى تقديرنا أن كل تفسير ، وكل تفرق بين المحكم والمتشابه ، لا تستند الى معيار واضح يتيح الفصل بينهما فى اطار ما تحتمله آية آل عمران — هو غير دقيق ، وتفرقة لا تؤدى الى تمييز وفصل بقدر ما تؤدى الى لبس وتداخل !

وسوف نورد هنا ما تناهى الينا من تفسيرات وآراء فى « الاحكام » و « المتشابه » ، ثم نستخلص ما يلوح وراءها من معايير ومقاييس ، كانت عماد التفرقة بينهما وأساس هذه التفرقة •

وستكون البداية من شيخ المفسرين ابن جرير الطبرى — رحمه الله تعالى — فهو مصدر جل مانقل المفسرون والمؤلفون فى علوم القرآن •

١ — « المحكمات من أى القرآن : المعمول بهن ، وهن الناسخات ، أو المثبتات الاحكام ، والمتشابهات من آيه : المتروك العمل بهن المنسوخات (١٠) » •

هنا يعتمد « النسخ » معيارا ، فالناسخ ، محكم ، والمنسوخ متشابه •

٢ — « المحكمات : ناسخة ، وحلاله ، وحرامه ، وحدوده ، وفرائضه ، وما يؤمن به ويعمل به ... والمتشابهات : منسوخه

(١٠) جامع البيان ج ٣ ص ١١٤ •

ومقدمه ، ومؤخره وأمثاله ، وأقسامه ، وما يؤمن به ولا يعمل به .
وقد عزا هذا لابن عباس (١١) رضى الله عنهما !

وهو هنا يضيف الى « النسخ » معيارا آخر — هو معيار « العمل » ، بمعنى أن كل ما يعمل به ويطبق حكمه .. فهو محكم ، ومالا يعمل به ولا يقتضى من المكلفين تطبيقه ، اما لنسخه واما لإثمه لايتضمن حكما ، يلزم العمل به ، فهو متشابه .

ونحن نسلم بأن الحلال والحرام ، والحدود والفرائض ..
مما يعمل به ، لأنها أحكام شرعية وتكليف ألزم الله بها المؤمنين ،
فكان العمل بها وتطبيقها لازما عليهم .

ونسلم كذلك بأن « المنسوخ » — متى ثبت النسخ — لا يعمل
به ولا يطبق ما يشتمله من أحكام ولكن يبقى : المقدم والمؤخر ،
« والأمثال » . و « الأقسام » .. وهذه يكتفها الغموض وعدم
التحديد اذا طبقنا عليها هذا المعيار !

فاذا سلمنا — جدلا — أن الأقسام (يقصد بها مثل : « الشمس
وضحاها) لا تتضمن — بوضوح ما يستوجب عملا ، يطلب من
المكلف أدائه ، فان الأمثال تختلف من هذا الجانب ، ففيها من العبرة
التي يجب على المخاطب بالقرآن أن يستخلصها ويطبقها ما يكافئ
ما فى آيات الاحكام من وجوب ، وحظر ، وندب وكراهة ،
واباحة .. الخ .. والتفكر أعلى مراتب العبادة ! بل ان « الأقسام »
نفسها ، فيها من لفت الأنظار والأبصار ، الى ما تتضمنه الاشياء المقسم
بها من دلالات على الصانع — سبحانه — وعلى سعة علمه ، وشمول
قدرته . وعظمة حكمته فيما أبدع ، ما يكافئ ما فى آيات الاحكام
من ضوابط الحل والحرمة والاباحة !

٣ — « المحكمات — من أى الكتاب — : ما لم يحتمل من التأويل
غير وجه واحد ، والمتشابه منها : ما يحتمل من التأويل أوجها » (١٢) .

(١١) جامع البيان ج ٣ ص ١١٥ .

(١٢) جامع البيان ج ٣ ص ١١٦ .

وهذا التفسير يتخذ من احتمال الدلالة وعدم احتمالها معيارا
للتفرقة بين الاحكام والتشابه ، وكأنه يسرى بين « المحكم » وبين
« النص » في اصطلاح الأصوليين من الشافعية ، حيث يعرفون
« النص » بأنه « ما دل على معنى بدون أن يحتمل معنى آخر » وعرفه
في المحصول : بأنه : « اللفظ الذي لا يتطرق اليه احتمال » (١٣) •

٤ - « المحكم » : ما أحكم الله فيه من آى القرآن ، وقمص
الأمم ، ورسلم ، الذين أرسلوا اليهم ، ففصل بيان ذلك لحمد
وأمة •

والتشابه : هو ما اشتبهت الألفاظ به ، من قصصهم عند
التكرير في السور ، فقصة باتفاق الألفاظ ، واختلاف المعانى ، وقصة
باختلاف الألفاظ ، واتفاق المعانى (١٤) •

وقد نقل الطبري مثالا لهذا التشابه : « ذكر موسى في أمثلة
كثيرة ، وهو متشابه ، كله معنى واحد ، ومتشابهه : « أسلك فيها »
« احمل فيها » ، « أسلك يدك » « أدخل يدك » « حية تسمى »
« شعبان مبين » (١٥) •

وهذا قريب مما ذكره السيوطي : « المحكم : ما لم تتكرر ألفاظه ،
ومقابلته : المتشابه (١٦) وكأنهم رأوا في هذا التشابه الأسلوبى ، حيث
تتوارد عبارات مختلفة ، على مضمون مشترك بينهما ، ما يكون سببا
في خفاء الدلالة وغموضها - وهو مقياس اعتمدوه - فجعلوا ما جاء
مصرفا على هذا النحو « متشابه » ، وقابلوا به المحكم •

٥ - المحكم - من آى القرآن - : « ما عرف العلماء تأويله ،
وفهموا معناه وتفسيره ، والمتشابه ما لم يكن لأحد الى علمه سبيل ،
مما استأثر الله بعلمه ، دون خلقه ... » (١٧) •

(١٣) أصول الفقه للخضرى ص ١٢٩ •

(١٤) جامع البيان ج ٣ ص ١١٦ •

(١٥) نفس المصدر •

(١٦) الانتقان ج ٣ ص ٤ •

(١٧) جامع البيان ج ٣ ص ١١٦ •

ومعيار التفرقة هنا : امكان الفهم والتأويل ، واستحالتهما على البشر • وهو مقياس يؤخذ من آية : « آكل عمران » ، على أحد وجهين في تأويلها •

ولعل هذا المعيار يضيق دائرة « المتشابه » ، ويحد منها ، اذ يحصر المتشابه في « الغيبيات » و « السمعيات » التي استأثر الله بعلمها •••

هذه أهم المعايير التي استخلصناها من نقول ابن جرير وآرائه • وقد أضاف السيوطي معايير أخرى :

٦ - « المحكم » : « ما وضح معناه ، والمتشابه : نقيضه » (١٨) •

والمعول هنا على وضوح الدلالة وخفائها •

وقد نقل عن الطيبي : « المراد بالمحكم : ما اتضح معناه ، والمتشابه بخلافه ، لأن اللفظ الذي يقبل معنى : اما أن يحتمل غيره أولا ، والثاني : النص •

والأول : اما أن تكون دلالته على ذلك أرجح أولا ، والأول هو الظاهر •

والثاني : اما أن يكون مساويا أولا • والأول هو المجهل ، والثاني المؤول • فالمشترك بين « النص » و « الظاهر » هو « المحكم » ، والمشارك بين « المجهل » و « المؤول » هو « المتشابه » (١٩) •

٧ - « المحكم » ما كان معقول المعنى ، والمتشابه بخلافه ، كأعداد الصلوات ، واختصاص رمضان بالصيام دون شعبان » (٢٠) •

والمعيار هنا دائر مع حكمة التشريع ، ظهورا وخفاء ، أو وجودا وعدما •

(١٨) الانتان ج ٣ ص ٤ •

(١٩) الانتان ج ٣ ص ٩ •

(٢٠) الانتان ج ٣ ص ٤ •

٨ - « المحكم : ما استقل بنفسه ، والمتشابه : ما لا يستقل بنفسه الا برده الى المحكم » (٢١) •

والنظر هنا الى استقلال اللفظ بدلالته وعدم استقلاله •• وهو كمعيار امكان الفهم وعدمه - مأخوذ من آية آل عمران على الوجه الآخر من تأويلها • ولكنه - بعد - معيار غامض غير محرر كما سنرى •

٩ - « المحكم : الفرائض ، والسود والوعيد ، والمتشابه : القصص والأمثال » (٢٢) •
والمعيار هنا ينزع نحو الموضوعات - ليقيم الفرق على أساس من طبيعتها - ولكنه غير دقيق ولا منضبط •

١٠ - « المتشابهات : « الم • المص • المر • الر » وقد عزا هذا السيوطي الى « مقاتل بن حيان » (٢٣) وهذا يقف بالمتشابه عند شوايح السور من الحروف المقطعة •• ولو حصره فيها لضاعت دائرة المتشابه أشد مما تضيق بالقياس الى أى معيار آخر •

تلکم جملة من المعايير ، استخلصناها من مرويات ابن جرير ، ونقول السيوطي - وغيرهما - بعد أن سقنا عباراتهم التى تتضمنها بالفاظهم !

واذا كان لنا أن نزن هذه المعايير - وبالتالي ما استند اليها من تفسيرات - فلا مندوحة لنا من تحديد المقياس الذى نزنها به ، حتى يكون بيسدنا ما يهديننا ونحن نوازن ، ونناقش ، ونقوم ! ولنا نرى مظنة نستقى منها هذا المقياس سوى آية المحكم والمتشابه نفسها فى سورة آل عمران •

وتحليل الآية يضم فى أيدينا عناصر ثلاثة ، تتضافر معا فى تحديد مفهوم « الأحكام » و « التشابه » وفى بيان الفرق بينهما :

(٢١) نفس المصدر •
(٢٢) نفس المصدر •
(٢٣) الاقتان ج ٣ ص ٥ •

- (أ) عنصر كمى •
- (ب) عنصر موضوعى •
- (ج) عنصر أسلوبى دلالى •

فلنلق على هذه الثلاثة شيئاً من الاضاءة :

أولا : البعد الكمى :

وهو أول ما نستنبطه من الآية الكريمة • اذ يدل نظمها : أن « المتشابه » الى جانب المحكم قليل :

(هو الذى أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وآخر متشابهات فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله الا الله والراسخون فى العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر الا أولوا الآلآب) •
آل عمران (٧)

« الكتاب » : يعنى القرآن كله • و « ومنه آيات محكمات هن أم الكتاب وآخر متشابهات » •

تفصيل لاجمال ما تضمنه لفظ « الكتاب » ، فهو من باب الجمع والتقسيم ••

« الكتاب » هو المقسم ، « والمحكم » و « المتشابه » قسمان فيه ، تتوزع عليهما آياته • وهما — بحكم كونهما قسمين — متغايران فيما بينهما ، وعلاقتهما بالقرآن نفسه علاقة البعض بـ كله •• ومن هنا امتنع تعميم الوصف بأى منهما على القرآن جميعه •

« المحكم » بعض القرآن • و « المتشابه » بعضه الآخر — ، فما هى نسبة أحدهما للآخر من حيث الكم بعد أن تساويا فى بعضية كل منهما للقرآن ؟ •

هل « المحكم » أكثر من « المتشابه » ؟ هل المتشابه أكثر من المحكم ؟ هل هما سواء كما ومقدارا ؟

ان الآية ناطقة بأن « المتشابه » الى « المحكم » - قلة مغمورة ،
في كثرة غامرة !

لقد وصف الله « المحكم » بأنه (أم الكتاب) • و « أم الكتاب » :
أصله « (٢٤) » • وانما سماه (المحكمات) أم الكتاب ، لأنه معظم
الكتاب ، وموضع مفرع أهله عند الحاجة اليه ، وكذلك تفعل العرب :
تسمى الجامع معظم الشيء أما له (٢٥) •

قال ابن زيد : أم الكتاب جماع الكتاب (٢٦) •

أم كل شيء : أصله وعماده • قال ابن دريد : كل شيء انضمت
اليه أشياء فهو أم لها ، وأم القوم : رئيسهم ••

وقال قتادة : « أم الكتاب : أصل الكتاب • وعن ابن عباس :
أم الكتاب : القرآن من أوله الى آخره •• وأم النجوم : المجرة ،
لأنها مجتمعة النجوم •• وأم الطريق : معظمها ، اذا كان طريقا
عظيما - وحوله طرق صغار - فالأعظم أم الطريق •• الجوهرى ،
وأم الطريق : معظمه » (٢٧) •

هذا الحشد من النقول عن أئمة اللغة ، وأصحابها •• يفصح
لنا - على نحو قاطع - أن المحكم هو الأصل والمتشابه فرع ، وأن
المحكم هو المعظم والأكثر •• وأن المتشابه دونه في الكم وأقل • وهذه
دلالة نصية - أعطاها لفظ « أم » !

فاذا نظرنا في الأسلوب لمحا : أن : (منه) ذكرت مع « آيات
محكمات » •• وترك ذكرها مع : « وآخر متشابهات » • وهذه اشارة
الى قلة المتشابه من جهة ، وإيماء الى أنه لا يستقل عن « المحكم »
من جهة أخرى • فهو في الكم أقل ، وفي الدلالة لا يستقل !

(٢٤) : الكشف ج ١ ص ٣١٠ •

(٢٥) : جامع البيان ج ٣ ص ١١٣ •

(٢٦) : جامع البيان ج ٣ ص ١١٧ •

(٢٧) : لسان العرب •

قارن بين أسلوب الآية — هنا — في التقسيم • وبين أسلوب آية غافر :

« ولقد أرسلنا رسلا من قبلك منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك » (٧٨) •

دخلت « من » على المعطوف •• حيث كان من لم يقصص الله على نبيه من الرسل جما غفيرا أكثر بكثير من قص علينا نبأهم • وإنما قدم « الأقل » عددا هنا •• لأن المقام مقام دعوة للعبارة والتأسي والاعتبار •• والتأسي والاقتداء انما يكون بمن عرف !

ثم تأتى ايماءات السياق •• حيث نرى « آيات محكمات » في صدر التقسيم مقدمة ، لأنها الأصل والعماد •• وأم الكتاب ومعظمه !

واذا أرففنا حسنا أكثر سمعنا من همس السياق مالم نتبينه من قبل !

لقد أجرى الله وصف « محكمات » على « آيات » •• بينما أجرى وصف « متشابهات » على « آخر » •• وضعها مكان « آيات » فكانت نصا قاطعا في معايرة « المتشابه » للمحكم ، وكانت أحياء خفيا •• أن « المتشابه » — من حيث دلالاته المستقلة — يختلف عن « المحكم » اذ كان المحكم « آية » وعلامة بينة بنفسها على المراد منه — وليس كذلك « المتشابه » — وما دام هو كذلك فردده الى المحكم هو السبيل — وهو النهج القاصد •• وهو الذي يردده آية ودليلا وعلامة على معناه أو على معنى صحيح يتأول به لا زيغ فيه •

وهنا يظهر لنا تعميم الوصف لآيات القرآن كلها بأنها بينة •• « بل هو آيات بينات في صدور الذين أوتوا العلم » العنكبوت (٤٩) • هو آى القرآن كله آيات بينات — بما فيه « المتشابه » — بشرط •• أن يكون الناظر من هؤلاء : « الذين أوتوا العلم » — وليس من « الذين في قلوبهم زيغ » ! المحكم بين بنفسه ، والمتشابه بين بالمحكم •

ثانياً : البعد الموضوعى :

وهذا البعد يبدو من خلال وصف الآية لمقتضى « المتشابه » بأنهم « الذين فى قلوبهم زيغ » وأن طلبتهم من وراء تتبعه — دون المحكم — إنما هى إثارة الفتنة ، والتذرع بتأويل المتشابه فى هذه الاثارة ، وفى تغذيتها بالشبه ، التى هى نتاج التأويلات الباطلة ، وثمرتها الآثمة . وهنا يسعنا الموقف حين نستنبط أن لصوق المتشابه وارتباطه بالاعتقادات ، أقرب من ارتباطه بغيرها من الموضوعات ، اذ هى مظنة الزيغ والضلال، ومظنة الفتن والشبه ، ومسرحة الأهواء والبعد والأوهام .

ان الاختلاف فى الفرعيات ، لا يعد زيغاً ، ولا يثير فتنة ، وقد اختلف فقهاء الاسلام فى الفروع ما شاء لهم الاختلاف . وعد ذلك اجتهاداً وفقها ، ولم يترتب عليه شئ مما ترتب على الخلاف حول الاعتقادات .

واذا نحن تتبعنا — عملياً — هذا الاتجاه الزائغ ، الذى دمج به متبعو « المتشابه » ، عثرنا عليه فى تلك المقولات ، التى ابتدعت حول آيات « الصفات » ، وحول آيات « القدر » ، وما يتصل به من « الجبر والاختيار » وحول « الغيبيات » و « السمعيات » كإسقاط الساعة ، والجن والملائكة ، والبعث وما يتبعه من حشر وحساب وجنة ونار ... الخ .

ثالثاً : البعد الدلالى :

وفحوى هذا البعد أن دلالة « المتشابه » على المراد منه احتمالية ظنية ، وأنها مع احتمالياتها وظنيتها مرجوحة بالنسبة لدلالته الظاهرة وليست راجحة !

ان « المتشابه » ليس « نضاً » فى معناه ، ولا « ظاهر » الدلالة عليه ، لوجود الصارف القاطع عن ظاهر دلالاته ، وغياب الدليل القاطع على المراد أو المرجح له .

فاذا كان المحكم قطعى الدلالة أو راجحها ، وكان — بهذا — محصنا في وجه تأويلات أهل الزيغ وطلاب الفتن ، فانه « المتشابه » ليس بهذه الحصانة الذاتية ، ولهذا أمكن لهم أن يقتحموه بتأويلات جاهلة حيناً ، وضالة حيناً — بعد قطعه عن المحكم ، الذى هو سورة الواقى له من هذا الاقتحام .

تأويل « المتشابه » يجب أن يكون محكوما بطبيعة دلالته ، وهى تفرض تأويله مرتين : مرة بصرفه عن ظاهره ، ومرة بحمله على معنى يصح ، متى كان هناك اصرار على تفسيره !

والتأويل الأول لاحلة فيه ، لأنه مقتضى قول الله تعالى : « كل من عند ربنا » ، وهذه الكلية ، تحتتم رد التشابه الى المحكم ، ورؤيتهما معا دون قطع للمتشابه وعزله عن المحكم ، الذى هو سياقه وقرينته ، بنص القرآن .

والتأويل الآخر مما تجيزه آية آل عمران ، وأقول تجيزه ، لاثوابعه ، ولا تحظره !

ان الضابط هنا . . ان لاثاويل مع قطعية الدلالة وان التاويل ضرورى عند استحالة الدلالة الظاهرة . . وفيما بين هذين الطرفين فان فى الأمرسعة ، والاجتهاد فى الفهم والتفسير باب مفتوح بضوابطه .

هذه الأبعاد الثلاثة ، يمكن أن تتصافر معا ، لثمنحنا مقياسا أكثر ملائمة ، وأكثر دقة ! مقياسا ، يتيح لنا أن نفرق بين « المحكم » و « المتشابه » ، ونمايز بينهما على وجه أحكم ، وأقرب الى طبيعتهما ، وأكثر اتساقا مع منطق كتاب الله تعالى نفسه .

وتطبيق هذا المقياس — بشعبه الثلاث — يفرج من دائرة « المتشابه » كثيرا مما أقحم عليه وليس منه ، ويجهز على آراء تتردد من حوله — بضربة واحدة !

ان القول بأن القرآن كله متشابه مثلا ، لن يكون له موضع مع وجود هذا المقياس (البعد الكمي) وإدخال « المجلد » مثلا فى دائرة

«المتشابه» يصبح خلطاً لا يقبل (البعد الدلالي) وإقحام «القصص»
و « الأمثال » عليه ، ومردود على من يفعله (البعد الموضوعي) •

والآن مع « المعايير » التي سقناها آنفاً ، نختبرها ونسبرها
بهذا المقياس ، على ترتيبها في الإراد :

(١) معيار النسخ :

إذا فحصنا عبارة « الناسخ » و « المنسوخ » دلالياً •• بدا لنا
تفاوت هذا المعيار ، إذ أن العبارة المنسوخة — فيما قبل أنه منسوخ —
تبدو محكمة ، منضبطة لا احتمال فيها — بل أنها لتبدو أحياناً أشد
ضبطاً من العبارة التي يقال أنها ناسخة لها وأقطع منها في الدلالة
على معناها !

قالوا :

الآيات الثلاث الأولى من سورة المزمل : « يأتيها المزمل قم الليل الا
قليلاً : نصفه أو انقص منه قليلاً • أو زد عليه ورتل القرآن ترتيلاً » •
هذه الآيات نسختها آية المزمل الأخيرة : « أن ربك يعلم أنك تقوم »
الآية •

فاذا وضعنا :

« قم الليل الا قليلاً نصفه أو انقص منه قليلاً أو زد عليه » ازاء :

« فاقرءوا ما تيسر من القرآن » • « فاقرءوا ما تيسر منه » •

بدت لنا الأولى أوضح دلالة — فالمطلوب بها : قيام نصف
الليل ، أو انقص قليلاً منه (الثلث) أو أزيد قليلاً (الثلثين) •
بدليل الآية الأخيرة نفسها : « أن ربك يعلم أنك تقوم أدنى من ثلثي
الليل ونصفه وثله » •

أما الآية الأخيرة « فاقرءوا ما تيسر من القرآن » أو « فاقرءوا
ما تيسر منه » •• فلا تبين قدر ما يقومه على نحو ما بينت الأولى ،

وان كانت تقدر اجزاء أى قدر يقع من القراءة ، وبالتالي من قيام الليل .

هذا على فرض التسليم بأن هنا نسخاً (٢٨) * وواضح أن الآيات الأولى لا تتطلب تأويلاً — بل لعلها لا تحتمله — فإذا كان هنا شيء يدعى مما يمكن أن يسمى اشتباهاً فهو اشتباه في الترتيب الزمني بين الآيات نزولاً * وفي هذه الآيات بالتحديد لا اشتباه ، لأن الآية الأخيرة — الناسخة — فيما يقولون — تحمل الدليل على أنها المتأخرة زمنياً ، فكيف يدعى أنها من المتشابهة ؟

على أن من العلماء من يمنع وقوع « النسخ » من أصله في القرآن * والسيوطي يحصر « المنسوخ » في عشرين آية — وقد أوردها الخضرى رحمه الله تعالى — وناقشها واحدة واحدة — وبين احتمالها الاحكام وعدم النسخ ، واستنكر التشنيع على أبى مسلم — الذى أنكر النسخ جملة ، ولم يستبق من الآيات في دائرة النسخ آية واحدة لا تحتمل التأويل .

ثم ان « النسخ » انما يرد اذا ورد في آيات « الأحكام » * وهى عندنا ليست مظنة للتشابه ، لأن الاجتهاد فيها لا ينشأ عنه زيغ ولا يبنى فتنة !

(ب) معيار العمل ووجوب التطبيق :

وهذا معيار تحكمى — ، لأنه يقوم على اصطلاح فقهى ضيق ، يحصر « الأحكام » في آى معدودة ، ويحصر « العمل » كذلك في نطاق هذه الآى . فإذا نحن خرجنا من هذا الاطار الضيق قلنا :

ان القرآن — كما يجب الايمان به — يجب العمل به وتطبيقه * لا فرق في ذلك بين ما يتصل بالعقيدة ، وما يتصل بالعبادات ، وما يتصل بالأخلاق والآداب ، وما يتصل بضوابط الحلال والحرام والمعاملات ، وليس يوسع المسلم أن يعطل آية من آيات القرآن أيا كان مضمونها ومحتواها !

(٢٨) انظر اصول الفقه للخضرى ص ٢٥٥ .

ان العمل كما يكون بالجوارح ، يكون بالقلب وبالعقل !

والأمثال التي أخرجوها .. تبعا لمعيارهم .. من التشابه ، لأنها لا تقتضى عملا .. ولا تتضمن حكما يعمل به .. هذه الأمثال تتضمن من العبر ما يرقى لأن يكون دليلا على التوحيد وهو أصل الدين كله ..

لقد قالت عائشة رضى الله عنها — حين سئلت عن خلق رسول الله — صلى الله عليه وسلم — « كان خلقه القرآن » .. والخلق سلوك يعامل به الانسان غيره : « وخالق الناس بخلق حسن » أى عاملهم معاملة حسنة » !

ونحن نقرأ فى القرآن : « يأيها الناس ضرب مثل فاستمعوا له ان الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابا .. الخ » الحج (٧٣) .

« وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها الا العالمون » العنكبوت (٤٣) وذلك تعقيبا على قوله تعالى : « مثل الذين اتخذوا من دون الله أولياء كمثل العنكبوت اتخذت بيتا » (٤١) .

ان الآية الأولى تدعونا الى الاستماع والاصغاء واستيعاب ما فى المثل من دلالة على قدرة الخالق وعجز المخلوق .

والآية الثانية تكشف لنا عن قيمة « الأمثال » ووظيفتها .. وتدعو الى تعقلها واستنباط مغزاها وما فيها من عبرة ! والتعقل والتفكير عمل عقلى دون ريب !

أنقول : ان هذه وأمثالها مما يؤمن به ولا يعمل به ! وهى أدلة التوحيد ، وبرهان الربوبية ، ودليل القدرة ، ومظهر العظمة ؟ ان هذا هو ما أوقع عامة المسلمين فى التقليد حين عطلوا فريضة .

ان تفكرنا وبحثنا بمعقولنا فى أدلة التوحيد .. عمل نمارسه بمعقولنا ، وإيماننا بالله ورسوله واليوم الآخر الخ .. وتصديقنا بكل ذلك عمل نمارسه بقلوبنا .. وما تؤديه من صلاة وزكاة وصيام

وحجج •• عمل نمارسه بأيدينا وجوارحنا •• الكل عمل •• وإن اختلف
في نوعه وأداته !

وإذا فنحن أمام أمرين :

أما أن نجعل القرآن كله محكما ، لأنه يجب العمل به كله ••
وأما أن نسقط هذا المعيار التحكمي الذي يكاد يجعلنا نعطل أكثر
القرآن عن العمل والتطبيق !

ويزيد من تهافت هذا المعيار أنه يجعل القرآن كله من المتشابه ،
عدا آيات الأحكام (لا تزيد عن ٥٠٠ آية) وهذا ما يقف في وجهه
عامل « الكم » كما بيناه ، وكما تقضى به آية آل عمران •

(ج) معيار احتمال الدلالة :

هذا المعيار يضيق دائرة المحكم بقدر ما يوسع دائرة « المتشابه »
وهذا مناف لما دلت عليه آية « آل عمران » • البعد الكمي (في
مقياسنا) يقلب القضية ويعكسها !

على أن الشافعية قد جعلوا : « المحكم » — في اصطلاحهم —
أعم من « الظاهر » « والنص » بحيث يتناولهما ، و « الظاهر » ••
عندهم — ما ظهرت دلالته على المعنى الذي لم يسبق إليه ، واحتمل
غيره احتمالا مرجوحا (٢٩) •

الشافعية إذا لا يقيمون تنافيا بين « الاحكام » واحتمال
الدلالة ، وهذا يسقط معيارية هذا المعيار •

(د) معيار تصريف القصص والأمثال بما يشبه التكرار :

وهذا المعيار لا يكشف لنا عن تشابه يضاد الاحكام • فهو نوع
من تصريف القول في مقامات تقتضيه لغايات تعليمية ، وتوجيهية ،
ووعظية ، يناسبها التكرار ، حتى تثبت في النفوس ، وتستقر في

(٢٩) . أصول الفقه للخضري ص ٢٥٦ •

الضمائر والعقول (والتكرار من قوانين التعلم في الصدارة) •
من هنا كان تصريف القول والأسلوب ، في قصص الأنبياء ، تجديدا
وتطرية ، وتراكما لآثار العظة وتكثيفا لعبيرتها ••• يجعل المضمون
الواحد يبرز في معارض شتى ، وصور مختلفة ، حتى ل يبدو لمن يتأمل
وكان لاشئ يجمع بين هذه الأطراف ، اللهم الا أن تكون « وحدة
الموضوع » رابطا يصل بين آثار المواقف بما يجعلها يعزز بعضها
بعضا •

وهنا يبدو وجه من بلاغة الأسلوب واعجازه •• فأنت تجنى
ثمار التكرار دون تكرار !

ما أشبه هذا « التشابه » الأسلوبى بتشابه رزق أهل الجنة !
« كلما رزقوا منها من ثمرة رزقا قالوا هذا الذى رزقنا من قبل وأتوا
به متشابها ولهم فيها أزواج مطهرة وهم فيها خالدون » البقرة (٢٥) •

ان الثمار لتأتيهم في صور وهيآت ، هى من التشابه بحيث
يلتبس عليهم أمرها في كل مرة : « هذا الذى رزقنا من قبل » • فإذا
ما طعموا وذاقوا انقلب « التشابه » الى تنوع لا مجال معه حتى
للتشبيه •• « ولهم فيها أزواج مطهرة » ! ولا تنس أن القرآن
« مآدبة الله » في الدنيا للمؤمنين !

هذا « التشابه » الأسلوبى لا يجعل من العبارات التى يرد فيها
عبارات مشكلة لا من حيث لفظها ، ولا من حيث دلالتها ! وبالتالي
ليس مظنة لتأويلات ، من شأنها أن تثيرفتنة ، أو توقع في زيغ بكلك
التي يبتغيها متبعو « التشابه » !

بل ان تصريف القرآن على هذا النحو — الى جانب مايدل عليه
من بلاغة واعجاز — طريق للتذكير ، وداعية الى التدبر : « ولقد
صرفناه بينهم ليذكروا » الفرقان (٥٠)

« ولقد صرفنا في هذا القرآن ليذكروا » الاسراء (٤١)
يقول الزمخشري في تفسير هذه الآية : « يجوز أن يريد بـ (هذا
القرآن) ابطال اضافتهم الى الله البنات ، لأنه مما صرفه ، وكرر

ذكره ، والمعنى : ولقد صرفنا القول في هذا المعنى ، وأوقعنا التصريف فيه وجعلناه مكاناً للتكرير .

ويجوز أن يشير بـ (هذا القرآن) الى التنزيل (يعنى القرآن كله) ويريد : ولقد صرفنا يعنى هذا المعنى في مواضع من التنزيل، فترك الضمير لأنه معلوم « ... (ليذكروا) قرىء مشدداً ومخففاً ، أى كررناه ليتعظوا ويطمئنوا الى ما يحتج به عليهم » (٣٠) .

ان تصريف القول في القرآن ، وتقليبه في صور ، تختلف وتتشابه ، وفي أساليب تشابهه دون تكرار .. خارج عن دائرة « التشابه » . الأول مظنة تذكر واعتبار .. والآخر مظنة فتنة وزين !

ان « التشابه » اذا أطلق هنا فانما ينتمى الى آية « الزمر » دون آية آل عمران .

(هـ) معيار امكان الفهم والتأويل :

وهذا المعيار يخص « التشابه » بما استأثر الله بعلمه .. ولا سبيل للبشر الى فهمه .. وهو يستند الى آية « آل عمران » ، ويقتضى الأخذ به أن يكون الوقف في الآية الكريمة عند : « وما يعلم تأويله الا الله » . ثم يستأنف : « والراسخون في العلم يقولون » الخ . لكن مابنى عليه من الوقف على لفظ الجلالة ، ليس هو الاحتمال الوحيد، فهناك احتمال آخر : أن تكون « الواو » عاطفة و «الراسخون» معطوف على فاعلم « بعلم » وهو الله — جل جلاله — «ويقولون» جملة حالية — وليست خبرا كما في الاحتمال الأول .

انه يفترض أن في القرآن ما لا يعرف معناه ، وهو فرض غير مسلم ، لأن الآية تجيز الفرض الآخر المناقض له .. وهو علم الراسخين بالمتشابه .

فاذا قال أصحاب هذا المعيار .. ان في القرآن ما لا يعلمه البشر .. وذلك هو « المتشابه » عندنا .. رد عليهم آخرون : بأن القرآن كله

قابل للفهم ، وان تفاوتت مستويات هذا الفهم بحسب تفاوت العقول والأدوات التي يتوسل بها لفهمه .

وقد نسب الاتجاهان في فهم الآية معا الى ابن عباس رضى الله عنهما :

عن ابن طاووس عن أبيه قال : « كان ابن عباس يقول : وما يعلم تأويله الا الله . يقول الراسخون آمنا به » (٣١) .

وعن مجاهد ، عن ابن عباس : « أنه قال : أنا ممن يعلم تأويله » (٣٢) وبعد فان الله تعالى وصف القرآن بقوله : « بل هو آيات بينات في صدور الذين أوتوا العلم » . وقوله : « ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء » النحل (٨٩) . وتكفل ببيانه فضلا منه : « ثم ان علينا بيانه » القيامة (١٩) . ثم دعانا دعوة مفتوحة لتدبره ممثنا علينا بتفسيره اياه للذكر والفهم : « ولقد يسرنا القرآن للذكر فهل من مدكر » القمر (١٧) . وقد يسر الله العلماء وقبض منهم من حاولوا هذا الفهم ، واستطاعوا بالمنهج القاصد ، والاجتهاد المثابر أن يكشفوا من معاني المتشابهات — حتى « أوائل السور » — ما يزيد المؤمن ايمانا ، ولن يردع الذين في قلوبهم زيغ أن نقول لهم : هذا نؤمن به ونعمل به ، وهذا نؤمن به ولا نعمل به . بل لعله أوفق أن نقول : « آمنا به كل من عند ربنا » ثم نرد « المتشابه » الى المحكم ، ونفهمه تحت ضوئه ، ما استقام لنا الفهم .

(و) معيار الوضوح والخفاء :

وهو معيار مرن فضفاض ، غير منضبط !

ولعمري ان علم البيان — جملة وتفصيلا — انما يقوم على هذا الأساس ، ويتخذ من تفاوت الأساليب في الوضوح والخفاء موضوعا له .

(٣١) جامع البيان ج ٣ ص ١٢٢ .

(٣٢) نفس المصدر .

ومؤدى هذا المعيار: ان كل ما يدخله هذا التفاوت مما يتناوله علم البيان — فى آيات القرآن يكون من « المتشابه » وهذا يوسع دائرة « المتشابه » الى مدى لا يتناسب مع كمه الذى قلته آية « آل عمران » .

ونحن نستطيع أن نقول قولاعاما : ان كل تفسير، أو معيار، يتجه لتوسيع دائرة « المتشابه » أو يفضى الى هذه النتيجة ، ينبغى أن يراجع ، ويحتاط فيه قبل الأخذ به ، لأنه يضعنا فى مأزق أمام « الآية » التى اتخذناها اماما نهتدى به فى هذه القضية ، ولها كلمة الفصل فيها !

ان النص الذى نقله السيوطى عن الطيى ، فى بيان الحكم والمتشابه ، يقيم الفرق بينهما على هذا المعيار — (الوضوح والخفاء) . ومحصله : أن الواضح : ما كان قطعى الدلالة ، أو راجعها على المراد منه ، والخفى : ما كان ظنى الدلالة سواء تساوى طرفا هذا الظن ، أم كانت دلالة الظاهرة على المراد منه مرجوحة !

وبهذا يدخل « المجمل » و « المؤول » — فى كلام الأصوليين — تحت « المتشابه » ، كما يدخل « النص » و « الظاهر » تحت « الحكم » .

لكن : أليس « الاجمال » رهينا بعدم البيان ، يزول بمجرد حصوله ؟ فإذا بين بياننا شافيا بقطعى ، فهو « مفسر » ، وبنى ، فهو « مؤول » . وان كان البيان غير شاف فخرج « المجمل » من الاجمال الى « الاشكال » ، فيجوز حينئذ طلب بيانه من غير المتكلم ، لأن بيان « المشكل » يكفى فيه الاجتهاد « (٣٣) » .

مال « المجمل » أن يصير « مفسرا » ، أو « مؤولا » ، أو « مشكلا » . والتفسير ايضا حاكم (لأن المبين قطعى) ، و « التأويل » ايضا حاكم ، لأن « المبين » ظنى ، لكنه كاف لرفع الاجمال — و « المشكل » ينتهى اشكاله بالاجتهاد والتأمل ، فيعود بينا لا يشتبه فيه .

ونحن اذا دققنا النظر فى هذا الموضوع بدا لنا جليا أن هذه التقسيمات الى نص ، وظاهر ، ومجمل ، ومؤول ومشكل الخ .

انما هي وليدة منهج معين .. تؤخذ فيه العبارات منفصلة عن سياقها — والقرآن كله سياق لكل آية منه — ثم توصف وهي منفصلة بهذه الأوصاف ... فتبدو غير بيّنة ولا واضحة — فاذا ردت الى سياقها ، وربطت ببيانها في المواضع الأخرى من القرآن ، أو السنة ، أو أسلطة عليها أدلة العقل الصحيحة المعتمدة شرعا — زال خفاؤها ولم يعد ثمة اشكال فيها .

ان هذا المنهج الجزئي في تناول « العبارة » القرآنية وتفسيرها — هو السبب في أغلب المشكلات التي أثّرت وتثار حول دلالة نص القرآن ، ولو استقام للقوم منهج كلي — في الدلالة وفي البحث عن « المعنى » ، وتفسير النصوص — يتخذ من وحدة النص القرآني ، ووحدة سياقه أساسا ومنطلقا ، لتغيرت اتجاهاتهم في التفكير .. ولجأت نتائج تفكيرهم جد مختلفة عما جاءت عليه !

مقياس الوضوح والخفاء — كما قدموه الينا — لا يصلح فيصلا في مسألة « الاحكام » و « التشابه » وقد انتهى بالأصوليين ، الذين اعتمدوه فيصلا في المسألة الى : قصر « المحكم » على « النص » « والظاهر » ، وادخال « المجمل » و « المؤول » في « المتشابه » .. ثم لا ربطوا بين المجمل وبيانه عاد ما كان خفيا في البداية واضحا في النهاية .. ولو ربطوا — من خلال منهج كلي — بين المجمل وبيانه .. لحققوا في خطوة واحدة ، ما آثروا تحقيقه — من خلال منهجهم — في خطوتين !

وبعد : فان تأويل « المتشابه » — ردا له الى الاحكام — انما يقوم على تخريجات أسلوبية ، هي جملة وتفصيلا تطبيق لعلم البيان ، و « المجاز » هو الباب الواسع ، الذي ينفذ منه المؤولون الى « المتشابه » بحثا عن معناه ، وحلا لاشكاله .. دون وقوع في متاهات الزيغ والفتنة من تجسيم وتشبيه الخ .. فلو سلمنا بأن « الوضوح » « احكام » وأن « الخفاء » « تشابه » بهذا الاطلاق غير المنضبط .. وفقا لهذا المعيار — لكان علينا أن نسلم بأن كل ما في القرآن من آيات ، تضمها طبيعتها بين ما ينظر فيه علم البيان .. « متشابه » .. بيد أنها من الكثرة بحيث تحيل هذا التسليم *

(ز) معيار معقولية المعنى :

وهو معيار يبدو لنا مقحما في غير موضعه !

انه يتصل بفلسفة التشريع وحكمته ! وهذا واد غير وادى
« الاحكام » و « التشابه » !

لقد ضربوا المثل — وفقا لهذا المعيار — بأعداد الركعات في
الصلوات ، ويكون الصيام في رمضان دون شعبان •

وقالوا : مثل هذه التبعديات .. غير معقول المعنى ولا
بين الحكمة لنا !

ولا شك أن هذه مقولة مبنية على نظر عقلى صرف ، لا صلة له
« بالاحكام » و « التشابه » ! وقد ناط الله التكليف بأمره ونهيه ،
ولم يربطه بالحكمة أو بالمعقولية كما يريد هؤلاء !

عن معاذة — رضى الله عنها — قالت : « سألت عائشة » فقلت :

ما بال الحائض تقضى الصوم ولا تقضى الصلاة ؟

فقلت : أحرورية أنت ؟

قلت : لست بحرورية ! ولكنى أسأل !

قالت : كان يصينا ذلك ، فتؤمر بقضاء الصوم ، ولا تؤمر
بقضاء الصلاة (٣٤) •

ونحن نستطيع أن نتبين حكمة في هذه التفرقة ، لكن تبين هذه
الحكمة ، ليس شرطا لامتنال الأمر والنهى ، وهذا ما حرصت أم
المؤمنين — رضى الله عنها — أن تنبه إليه ، سدا لباب فتحه الحرورية ،
ورأت هي أن تغلقه ، درءا للفتنة عن عوام المسلمين ، على الأقل !

(٣٤) رواه مسلم ج ١ ص ١٨٢ •

ان سؤال : لم كانت الصلوات المفروضة خمسا ولم تكن أكثر
أو أقل ؟

ولم كانت الصبح ركعتين ، والمغرب ثلاثا .. وسائرهما أربعاً ؟
ولم كانت الصبح بكاملها جهزية ؟ والظهر والعصر بكاملهما
سريتين ؟ والمغرب ثلاثاً ، جهراً وثلاثاً سرا ؟ والعشاء مناصفة ؟

مثل هذه الأسئلة — بحثنا عن المعقولية والحكمة — ليس من
« الاحكام » و « التشابه » في شيء .

فاذا وقفنا أمام أعداد الركعات : وجدنا الأعداد كلها سواء ،
من حيث الاحتمال والامكان العقلي ، كلها ممكن ، وتبادل الظهر
أو العصر أو العشاء أعدادها مع الفجر أو المغرب .. وتبادل المغرب
والفجر عديديهما — مما يبدو — في نظر العقل — محتملاً .

هي في نظر العقل سواء .. فتخصيص بعضها دون بعض بهذه
ال صلاة أو تلك ينبغي أن يكون له مرجح ، سبب أو حكمة .. فاذا لم
يتبين سبب ولا حكمة يحال عليهما هذا التخصيص قالوا : غير معقول
المعنى .. ومتشابه !

ونحن نستطيع أن نبين في أعداد الركعات .. وما اليها من وجوه
الحكمة ، القرينة والبعيدة — وقد بين العلماء من ذلك الكثير — ما يكتفى
وبيزيد .. بيد أننا نرى أن هذه قضية مستمرة في كل جزئية من
جزئيات الخلق والأمر ، والاغراق فيها ينتهي بنا الى اقتحام مالا يجوز
لنا أن نقترحه أو نتصور عليه .

لم كانت دورة الشمس من المشرق الى المغرب دون العكس ..
والاتجاهان — في نظر العقل — سواء ؟

لم كان الانسان على هذه الصورة دون غيرها من الصور ؟ وكلها
ممكن ومتساو في الاحتمال ؟

لم كان الصيام في رمضان دون شعبان ؟ ولم كان الحج الأكبر
يوم العاشر من ذي الحجة دون سواء ؟

هذه الجزئيات — من جزئيات الخلق أو الأمر — اذا نظرنا اليها من جهة صدورها عن الله الخالق الأمر.. فلا معنى للسؤال عن علة أو حكمة ، لأنه سؤال يدخلنا فيما ليس لنا الدخول فيه .

ان علة تخصيص الممكن ببعض ما كان يمكن أن يكون عليه .. هي ارادة الله التي لامعقب عليها .. لأنه وحده « له الخلق والأمر » وبهذا التفرد بالخلق والأمر لم يكن لنا أن نسأله : ما علة هذا الخلق؟ ولا ما حكمة هذا الأمر ؟ ..

انه : « لايسأل عما يفعل » الأنبياء (٢٣) . لقد علمنا — رغبة منه — أنه « الحكيم » في كل خلقه وأمره .. وكشف لنا من أمر هذه الحكمة الكثير ، فاذا خفى علينا أمر حكمته في بعض خلقه أو أمره قسنا ما لم نعلم على ما علمناه ، متذكرين عجزنا وقصور عقولنا وقلة علمنا ، فنقول كما قالت الملائكة : « سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا انك أنت العليم الحكيم » البقرة (٣٢) .

واذا أخذت هذه الجزئيات من جهة تعبدنا بها — تفكراً وعبادة — كان علينا — ونحن نبحث عن حكمتها — أن نبدأ من معرفة حدودنا ، وأن لنا في العلم مبلغاً ليس في قدرتنا أن نتعدها .. فاذا خفيت علينا الحكمة في جزئية من جزئيات الخلق أو الأمر ، أعلنا ذلك على عجزنا .. وقصور عقلنا — وكان لنا من ايماننا المطلق بأن الله « حكيم » في كل ما يصدر عنه من خلق أو أمر .. ما يكفى لأن نسلم له في كل ما تعبدنا به ، .. وان خفى علينا أمرها .. وهنا يتحول موقفنا من السؤال والاعتراض .. الى جد دائب ، واجتهاد مثابر عسى أن يفتح لنا باب من العلم كان مغلقاً .. أو نهتدى الى أداة نتمكن بها من فتح هذا الباب .

وبعد : فلسنا نرى صلة بين معقولية المعنى وبين « الاحكام » ولا بين عدم معقوليته وبين « التشابه » .. فلنخرج هذا بجملته وتقصيله من هذا الحديث .

(ح) معيار الاستقلال بالدلالة :

وهذا المعيار — بدوره — غامض غير منضبط !

فالمجمل لا يستقل بنفسه في الدلالة على المراد منه .. وهو دائماً بحاجة الى بيانه .. لكنه متى بين عاد «مفسراً ، أو مؤولاً ، أو مشكلاً» وقد أخرجنا ثلاثتها من المتشابه .

وان قصد بالمتشابه هنا ما لا يستقل بالدلالة الا برده الى « المحكم » — كآيات الصفات ونحوها — ، فذاك مما يحتمل « التشابه » ، لكنه لا يكشف عن « المتشابه » ولا يصفه ، وكل ما يفعله أنه يبرز حاجته الى « المحكم » ، وضرورة رده اليه !

لكن : لم كانت هذه الحاجة ، وهذه الضرورة ؟

ومن الأساليب ما لا يستقل بدلالته ، حيث تتوقف هذه الدلالة على ضميمه ، تضم اليه ! وهذه الضميمة قد تكون قرينة سياقية ، وقد تكون قرينة مقامية ، يتوقف عليها الفهم ! ولا يدخل بسبب هذا — وحده — في المتشابه .

ان دلالة « المجاز » متوقفة على القرينة ، سواء جعلناها جزءاً من مفهومه ، أو شرطاً له .. فهل تدخل « المجاز » كله في المتشابه ، أن كان لفظه لا يستقل بالدلالة ، وكانت القرينة مما لا يستغنى عنه في هذه الدلالة ؟

ومن الكنايات ما لا يفهم بعيداً عن المقام .. وربطها به شرط حتمى لا مكان الفهم ! فهل ندخل « الكنايات » في « المتشابه » ، لأن لفظها لا يستقل بالدلالة ، مقطوعاً عن سياقه ومقامه ؟

(ط) المعيار الموضوعي :

وهذا المعيار ينظر الى الموضوعات ، يحاول أن يصنفها الى ما هو « محكم » ، وما هو « متشابه » وقد مثلوا للمحكم بالفرائض ، والوعد والوعيد .. وللمتشابه بالقصص والأمثال . ونحن نرى كثيراً

من الأمثال والقصص متضمنا « الوعد والوعيد » ، وهكذا تتداخل الموضوعات ويختلط — بهذا التداخل — ماهو « متشابه » وماهو « محكم » ..

وهنا يهتز المعيار ولا يثبت !

بيد أن الربط بين موضوعات بعينها على أنها مظان «للتشابه» ، ربط صحيح في جوهره ، وهو فحوى ماسميناه « البعد الموضوعي» في مقياسنا الذي ارتضيناه فيصلا في هذه المشكلة الشائكة .

(ي) معيار الخلو عن أية دلالة معجمية :

وهذا قاصر على فواتح « السور » ذات الحروف المقطعة ..
من مثل : ن . حم . الم . المر . حمسق .

ان العرب لم يستعملوا ألفاظاً من هذا القبيل .. على هذا الوجه الذي وردت عليه في افتتاحيات سور من كتاب الله .

وما دام القرآن — بمنطقه ذاته — بلسان عربي مبين — فكل كلمة ، انما تفسر في اطار لسانهم .. وهذه « الكلمات » لا سابقة لهم بها ، ولا بنظائر لها ، ومن هنا يستحيل تفسيرها مادام شرطه غير قائم !

لكن لم لانعدها حروفا مسرودة .. غير مقصود بها أن تصبح كلمات .. ثم ننظر في دلالاتها على هذا الأساس ، وليس على أساس الدلالة المعجمية ، التي ألفنا أن ننظر على أساسها في دلالة الكلمات؟

لقد فتح هذا الاحتمال باب التأويل لهذه الفواتح (٣٥) .. وجمع السيوطي حشداً من وجوه تأويلها في الاتقان بعد أورد الاتجاهين :
اتجاه المفوضين .. واتجاه المؤولين ..

« ومن المتشابه أوائل السور .. والمختار فيها — أيضا أنها من الأسرار ، التي لا يعلمها الا الله تعالى .. »

(٣٥) انوار التنزيل . اول سورة البقرة .

• وخاض في معناها آخرون « (٣٣) •

نستطيع الآن أن نقول : أن من المعايير ، التي استقيناها ،
وناقشناها هنا ، لا ينهض بما نيط به من وظيفة الفرق بين « المحكم »
و « المتشابه » في كتاب الله تعالى . واننا مازلنا بحاجة الى « مقياس »
ينهض بهذه الوظيفة على وجهها وكما ينبغي !

وقد عرضنا تصورنا لهذا « المقياس » ، وسبرنا به تلك المعايير ،
وكانت المحصلة ما أوردناه حولها في هذا النقاش •

ونحن نقدم تصورا « للمحكم » و « المتشابه » ، نقيمه على
نفس « المقياس » ، الذي اعتمدنا عليه في مناقشة الأقوال والآراء ،
التي نقلت إلينا حولهما ، وفي وزن « المعايير » التي افترضنا أنها
كانت وراء هذه الآراء والأقوال •

وحتى تصفولنا الرؤية ، ويستضىء مجالها استضاءة كافية نقدم
بين يدي هذا التصور جملة من المسلمات ، تنحى عنا كثيرا من الشبهات :

المسألة الأولى :

أن « المتشابه » - بمعناه في آية آل عمران - لا يقع في خطاب
البشر بعضهم لبعض - وانما هو خاص - متى وقع - بخطاب الله
تعالى لعباده ، فيكتبه التي أنزلها عليهم • وانه ظاهرة عامة في الكتب
السمائية جميعا •

المسألة الثانية :

أن « التشابه » في القرآن الكريم ، أقل وقوعا منه فيما سيقه
من كتب ، وتفسير ذلك منوط بدراسات مقارنة ، لا يسعفنا الوقت الآن
بالقيام بها ، لأسباب عديدة ، أوضحها وأقطعها للجدل : أنه لا يوجد كتاب
آخر غير « القرآن » في لغته الأصلية التي نزل فيها ، وينصه الأول
كما أنزله الله تعالى •

أما دعوى أن « المتشابه » في القرآن أقل منه في غيره — فنظرة واحدة في نسخ التوراة والانجيل التي بيد اليهود والنصارى كافية للتسليم بهذه الدعوى •

المسلمة الثالثة :

أن وقوع « المتشابه » في القرآن — وفي غيره من الكتب المنزلة — أمر طبيعي ، بلحتمى ما دام يتضمن بين ثنايا خطابه حقائق تتصل بالله وبصفاته ، وبالعالم الغيب ، وبالعالم الآخر ، وهي حقائق تفرج — بجملتها وتفصيلها — عن مجال المعرفة الانسانية ، لأنها فوق أن تكون موضوعا لهذه المعرفة ، من حيث هي حقائق ويكفى هنا هذه الشهادة « لا تدركه الأبصار » الأنعام (١٠٣) •

المسلمة الرابعة :

أن وقوع « المتشابه » ينبغي أن يكون خارجا عن دائرة « الابطال » و « الامتحان » من الله لمبادءه ، لأن الابطال انما يرد بعد بيان تقوم به الحجة « قل فله الحجة البالغة » الأنعام (١٤٩) •

وفي اطار تكليف ، لا يخرج عن الوسع والطاقة : « لا يكلف الله نفسا الا وسعها » البقرة (٢٨٦) •

المسلمة الخامسة :

أن وقوع « المتشابه » ، ورد على وجه ، لا يجطه يتعارض مع وصفه بأنه بيان للناس ، ولا يتناقض مع وصفه بأنه هداية لهم :

كيف ومنزله — سبحانه — يقول : « ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين » النحل (٨٩) •

المسلمة السادسة :

أن « المتشابه » مع « المحكم » يمثلان كلا لا يتجزأ ، ووحدة لا انفصام لها وأن علاقة « المتشابه » « بالمحكم » في اطار هذه الوحدة

الكلية ، التي تعنى القرآن جملة : هي علاقة فرع بأصله ، لا مستقل بنفسه عن هذا الأصل ، ولا يفهم معزولا عنه •

المسألة السابعة :

أن « المتشابه » — بالقياس الى المحكم • قليل قليل من حيث الكم • وإذا فُكِّل تفسير لفهومه ، أو معيار لفصله عن المحكم ، يتجه الى تكثيره والتوسع فيه ، بما يخرجه عن الدائرة التي رسمتها له وحددتها آية « آل عمران » ، كل تفسير وكل معيار يتجه هذا الاتجاه مردود على صاحبه ، اذ ينطوى على قدر من التهويم ، وعدم الدقة ، لأنه لم يهتد بما نصبه الله لنا إماما ومعلما نهتدي به في هذه المعضلة • وقد احتطنا لأنفسنا من مثل هذا التهويم ، حيث أدخلنا « البعد الكمي » في المقياس الذي توصلنا اليه •

قلنا : ان « المتشابه » من خصائص الكتب السماوية ، لا يجوز ادعاؤه في غيرها الا على وجه التبعية وعدم الاستقلال (كما في أحاديث الصفات) •

فاذا تلمسنا موقعه في القرآن — مسترشدين بما قدمناه — كان باستطاعتنا أن نحدد له ثلاثة مظلن •

أولاهما :

جملة الآيات التي تخاطبنا خطابا متصلا بحقائق الذات والصفات من مثل : « كل من عليها فان ويبقى وجه ربك » (الرحمن (٢٦) (٢٧) « الرحمن على العرش استوى » طه (٥) « يد الله فوق أيديهم » (الفتح) (١٠) « ما يكون من نجوى الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم ولا أدنى من ذلك ولا أكثر الا هو معهم أينما كانوا » (المجادلة (٧) •

ثانيتها :

جملة الآيات التي ينتمى مضمونها الى عالم الغيب ، الذي نبأنا القرآن أن الله قد استأثر وحده بعلمه • من مثل :

« كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا قال يا مريم
أنى لك هذا قالت هو من عند الله » آل عمران (٣٧) •

« وما كنت لديهم اذ يلقون أقلامهم أيهم يكفل مريم وما كنت
لديهم اذ يختصون » آل عمران (٤٤) •

« قل لا يعلم من فى السماوات والأرض الغيب الا الله »
النمل (٦٥) •

« ولله غيب السماوات والأرض » هود (١٢٣) •

« يا بنى آدم لا يفتنكم الشيطان كما أخرج أبويكم من الجنة
ينزع عنهما لباسهما ليريهما سوءاتهما انه يراكم هو وقبيله من حيث
لا ترونهم » الأعراف (٢٧) •

« ولقد خلقنا الانسان من ضلصال من خفا مسنون • والجان
خلقناه من قبل من ناز السموم » الحجر (٢٦) ، (٢٧) •

« تلك من أنباء الغيب نوحيها اليك ماكنت تعلمها أنت ولا قومك
من قبل هذا » هود (٤٩) •

« فلا أقسم بمواقع النجوم ، وانه لقسم لو تعلمون عظيم »
الواقعة (٧٥) ، (٧٦) •

« هو الذى خلق السماوات والأرض فى ستة أيام ثم استوى
على العرش يعلم ما يلج فى الأرض وما يخرج منها وما ينزل من
السما وما يعرج فيها » الحديد (٤) •

ثالثة المظان :

وهى جملة الآيات التى ينتمى مضمونها الى حقائق العالم
الآخر (البسميات) من مثل :

« النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة أدخلوا
آل فرعون أشد العذاب » غافر (٤٦) •

« ويوم ينفخ في الصور ففزع من في السماوات ومن في الأرض
إلا من شاء الله » النمل (٨٧) •

« ونفخ في الصور فصعق من في السماوات ومن في الأرض إلا من شاء
الله لهم نفخ فيه أخرى فإذا هم قيام ينظرون وأشرقت الأرض بنور
ربها ووضع الكتاب وجيء بالنبيين والشهداء وقضى بينهم بالحق وهم
لا يظلمون » الزمر (٦٨) ، (٦٩) •

« وإذا وقع القول عليهم أخرجنا لهم دابة من الأرض تكلمهم
إن الناس كانوا بآياتنا لا يوقنون » النمل (٨٢) •

« أذلك خير نزلًا أم شجرة الزقوم • أنا جعلناها فتنة للظالمين •
إنها شجرة تخرج في أصل الجحيم • طلعها كأنها رعوس الشياطين »
الصفات (٦٢) - (٦٥) •

« يوم يقول المنافقون والمنافقات للذين آمنوا انظرونا نقتبس
من نوركم قيل ارجعوا وراءكم فالتمسوا نورا فضرب بينهم بسور له
باب باطنه فيه الرحمة وظاهره من قبله العذاب » الحديد (١٣) •

« يوم تبدل الأرض غير الأرض والسماوات وبرزوا لله الواحد
القهار » إبراهيم (٤٨) •

« تلك مظان ثلاث للتمشابهات ، وانما سميناهما « مظان » لأن
وقوع « التشابه » فيها احتمالي لا حتمي !

فمن الآيات التي تتحدث عن الله وصفاته ما هو « محكم » ،
مثل : « الله خالق كل شيء » •

ومن الآيات التي تتحدث عن الغيوب ما هو محكم كذلك ، مثل :
« عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحداً إلا من ارتضى من رسول »
الجن (٢٦) •

ومن الآيات التي تتحدث عن العالم الآخر (السمعيات) ما هو
محكم أيضاً ، مثل : « لها سبعة أبواب لكل باب منهم جزء مقسوم »
الحجر (٤٤) •

وهنا يظهر لنا عدم الدقة في إطلاق العبارات وتعميم دلالتها عند الحديث عن المحكم والمتشابه في مثل قول الراغب - رحمه الله تعالى : « والمتشابه من جهة المعنى : أوصاف الله تعالى وأوصاف القيامة » (٣٧) وهل هناك مقام يقتضى من دقة العبارة وتحديد ما يقتضيه مقام الحديث في المتشابه ؟

تحديد هذه المظان الثلاث .. بحيث تكون مواقع احتمالية للمتشابه هو نتيجة لتطبيق ما سميته « البعد الموضوعي » في المقياس الذى قدمناه ، والذى حام حوله بعض تفسيرات « المتشابه » ولم يقع عليه .

« آيات الصفات » ، و « آيات الغيبيات » ، و « آيات السمعية » البحث عنه خارجها نوعا من التيهان في مضلة ، غير مظنة !

وأقول : « مضلة » .. لأن ما يخرج به الباحث عن « التشابه » خارج هذه الأطر الثلاثة سوف يصطدم لامحالة بما أرسته آية « آل عمران » ، فضلا عما يحدثه من خلط وتداخل !

ضاققت دائرة المتشابه ، وتحدد مجال البحث فيه مفهوما ووقوعا .
فاذا تساءلنا : ما منشأ « التشابه » في المتشابه ؟ كان الجواب :
أن منشأ التشابه لا يعدو أمرين :

اللفظ والمعنى !

يقول الراغب :

« والمتشابه من القرآن : ما أشكل تفسيره ، لمشابهته بغيره :

أما من حيث اللفظ ، وأما من حيث المعنى .

فقال الفقهاء : المتشابه ما لا ينبىء ظاهره عن مراده .

وحقيقة ذلك : أن الآيات عند اعتبار بعضها ببعض ثلاثة أضرب :

محكم على الإطلاق .

ومتشابه على الإطلاق •

ومحكم من وجه متشابه من جه ١

فالمتشابه — في الجملة — ثلاثة أضرب :

• متشابه من جهة المعنى

• ومتشابه من جهة اللفظ •

• ومتشابه من جهتهما •

والمتشابه : من جهة اللفظ ضربان :

أحدهما يرجع الى الألفاظ المفردة ، وذلك اما من جهة غرابته نحو : « الأب » و « يزفون » : واما من جهة مشاركة في اللفظ ، كاليد والعين •

والثاني : يرجع الى جملة الكلام المركب ، وذلك ثلاثة أضرب :

(أ) ضرب لاختصار الكلام نحو : « وان خفتن ألا تقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء » •

(ب) وضرب لبسط الكلام ، نحو : « ليس كمثله شيء » لو قيل : ليس مثله شيء كان أظهر للسامع •

(ج) وضرب لنظم الكلام ، نحو : « أنزل على عبده الكتاب ولم يجعل له عوجا • قيما » وقوله : « ولولا رجال مؤمنون ونساء مؤمنات •• الى قوله : « لو تریلوا » •

والمتشابه من جهة المعنى :

أوصاف الله تعالى ، وأوصاف يوم القيامة •• فان تلك الأوصاف لا تتصور لنا ، اذ كان لا يحصل في نفوسنا صورة ما لم نحسه أو لم يكن من جنس ما نحسه •

والمتشابه من جهة اللفظ والمعنى جميعا خمسة أضرب :

الأول : من جهة الكمية ، كالمعوم والخصوص : في :
« اقتلوا المشركين » •

والثاني : من جهة الكيفية ، كالوجوب والندب • نحو : « فأنكحوا
ما طاب لكم » •

والثالث : من جهة الزمان ، كالناسخ والمنسوخ ، نحو « انتقوا
الله حق تقاته » •

والرابع : من جهة المكان ، والأمور التي نزلت فيها ، نحو :
« ليس البر بأن تأتوا البيوت من ظهورها » • وقوله : « إنما النسيء
زيادة في الكفر » • فإن من لا يعرف عادتهم في الجاهلية ، يتعذر عليه
معرفة تفسير هذه الآية •

والخامس : من جهة الشروط التي بها يصح الفعل أو يفسد ،
كشروط الصلاة ، والنكاح •

وهذه الجملة اذا تصورت ، علم أن كل ما ذكره المفسرون في
تفسير « المتشابه » لا يخرج عن هذه التقاسيم •

نحو قول من قال : المتشابه : أكم •

وقول قتادة : المحكم : الناسخ والمنسوخ : المتشابه : المنسوخ •

وقول الأصم : المحكم ما أجمع على تأويله ، والمتشابه : ما
اختلف فيه •

ثم جميع المتشابه على ثلاثة أضرب :

ضرب لاسبيل للوقوف عليه ، كوقت الساعة ، وخروج دابة
الأرض ، وكيفية الدابة ••

وضرب للانسان سبيل الى معرفته ، كالألفاظ الغريبة ،
والاحكام الخلقة •

وضرب متردد بين الأمرين ، يجوز أن يختص بمعرفة حقيقته بعض الراسخين في العلم ، ويخفى على من دونهم • وهو الضرب المشار إليه بقوله عليه السلام ، في على رضى الله عنه : « اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل » • وقوله لابن عباس مثل ذلك • وأذ قد عرفت هذه الجملة علم أن الوقف على قوله : « وما يعلم تأويله الا الله » ووصله بقوله : « والراسخون في العلم » جائز • وأن لسك واحد منهما وجهاً حسبما دل عليه التفصيل المتقدم •

وقوله : « الله نزل أحسن الحديث كتاباً متشابهاً ، فانه يعنى ما يشبه بعضه بعضاً في الاحكام ، والحكمة ، واستقامة النظم •

وقوله : « ولكن شبه لهم ، أى : مثل لهم من حسبه آياه •

والشبه من الجواهر : ما يشبه لونه لون الذهب » (٣٨) •

نقلت الفصل بتمامه — تقريباً — لأن الراغب ممن يفزع اليهم في تفسير مفردات القرآن وألفاظه وهو هنا يحشد أخطأ غير متجانسة من تفسيرات الأصوليين ، والمفسرين وغيرهم • ولا عتب عليه في هذا لأنه يضع معجماً لغريب القرآن ، فمن حقه ، وعليه ، أن يورد كل ما تناهى اليه من تفسير •

ولو أننا طبقنا مقياسنا — بأبعاده الثلاثة — لخرج أغلب ما أورده الراغب من تفسير للمتشابه ، ولم يبق منه الا القليل •

لقد عمم «المتشابه» على كل ما أشكل تفسيره • وربط الاشكال باللفظ مرة وبالمعنى أخرى •

ثم عاد يقسم المتشابه الى ثلاثة أضرب : برد التشابه الى « المعنى » مرة والى « اللفظ » أخرى ، واليهما معاً ثلاثة • وهذه مناشيء التشابه عنده •

فكيف ينشأ التشابه عن كل منهما ؟

أما التشابه الناشئ عن اللفظ فيرجع :

أما إلى الألفاظ المفردة •• وقد فسر نشوءه عنها « بالغرابة »
و « الاشتراك » !

وجعله « الغرابة » سببا للتشابه غريب منه ! إذ يلزم عليه أن
ما أورده في مفرداته « وقد جعله في غريب القرآن » متشابه كله ••
وهو ما يباه عامل « الكم » الذي أشرنا إليه •• ثم إن الغرابة أمر
نسبي •• يختلف من شخص لآخر — فيدور « التشابه » و « الأحكام »
تبعا — مع هذه النسبية — ويصبح ما هو محكم بالنسبة لشخص
« متشابها » بالنسبة لآخر !

وجعله « المشترك » من « المتشابه » أشد غرابة ! فالمشترك
أما أن يستعمل مع قرينة أو بدونها ، فإذا وجدت القرينة تعين
المراد ، وإن غابت القرينة كان غيابها قرينة على أنه يراد به كل من
معنييه •• أو أن التعمية مقصودة باستعماله • وليس في القرآن
من ذلك شيء ألبتة !

وأما إلى الألفاظ المركبة : وقد فسر نشوءه هنا بأحد أسباب
ثلاثة :

- اختصار الكلام بحذف شيء منه •• (فانكحوا ••) الخ •
- بسط الكلام بزيادة فيه أو اطناب (ليس كمثله شيء) ••
- التصرف في النظم بتقديم وتأخير (ولم يجعل له عوجا قيما) •
- وليس شيء من الثلاثة بمسلم لدعيه •

إن مؤدى كلام الراغب أن تصبح اختصارات القرآن (ما فيه
من إيجاز بالحذف) وما فيه من اطناب ، وما فيه من « تقديم »
و « تأخير » كلها من « المتشابه » •

فإن قيل : إن التشابه الناشئ عن هذه الأسباب إنما يظهر في
بعض المواضع دون بعض ؟ قلنا : فليست هي أسباب التشابه إذا ،

فلنبحث في كل موضع اختصار ، وفي كل موضع اطناب ، وفي كل موضع فيه تقديم ، عن خصوصية تكون هي منشأ التشابه ان كان ثمة تشابه .

لقد ضرب الراغب هذه الآية : « ليس كمثله شيء » مثالا للتشابه للناشئ عن بسط الكلام (زيادة الكاف) ، بينما هي عند المفسرين أصل التنزيه ، واليها مفزعهم الذي يفرون اليه حين يقابلهم مايوهم ظاهره التشبيهي أو التجسيم !

وهكذا لايبقى في اللفظ — مفردا أو مركبا — ما يعد منشأ للتشابه حسبما ذكره الراغب رحمه الله .

فاذا نظرنا في المعنى من حيث هو منشأ للتشابه ، وجدناه يحصر « التشابه » من جهة المعنى في أوصاف الله تعالى وأوصاف الآخرة . وهذه مظنة صحيحة للتشابه . وليس لنا هنا من ملاحظة سوى ما قدمناه من ضرورة تقييد هذا الاطلاق ، فليست أوصاف الله كلها من التشابه ، وكذلك أوصاف الآخرة . وقد أشرنا الى ذلك .

بقي أن ننظر في التشابه الناشئ عن « اللفظ والمعنى » معاً .

لقد فسر التشابه من جهة الكمية (استغراق اللفظ) بالعموم والخصوص . وهذا يرد عليه نظير ما أوردناه على المجمل .. فالعام يظل على عمومه ما لم يقم دليل على تخصيصه — وعند تخصيصه بالدليل فلا اشتباه .

وفسره من جهة الكيفية بالوجوب والندب .. وكأنما هو ناظر الى صيغة الأمر ، بدليل المثال الذي أورده ومعلوم أن الخطب في هذا هي !

فسواء اعتمدنا أن الأمر في الأصل للوجوب وفرعنا دلالاته الأخرى على هذا الأصل بالقرائن مجازاً ، أو عكسنا القضية ، أو جعلناه مشتركاً بين الوجوب والندب .. فان المدار في النهاية على

الاستعمال .. وهنا تؤدي قرائن السياق والمقام دورها ، بما يدفع الاشكال ويرفع الاشتباه .

ويفسر التشابه من جهة الزمان « بالنسخ » .. وقد فرغنا من ذلك فلا نعيده .

والتشابه من جهة المكان الخ .. ينظر الى أسباب النزول وملايساته ، فإذا سلمنا بأن من شروط فهم النص القرآني .. معرفة أسباب النزول .. والتعرف على المقامات والأحوال وأعراف المخاطبين به وعاداتهم — إذا سلمنا بأن ذلك كله من شرائط فهم القرآن وتفسيره ، ثم رأينا من يحكم على آية « بالتشابه » — لأن فهمها يتطلب توافر هذه الشروط — كان ذلك خلطاً منه بين قصور أدواتنا ووسائلنا وبين اشتباه الآية — الذي لن يكون في هذه الحال الا بسبب الترخص والتقصير فيما لايسوغ الترخص فيه .

بقى ما ذكره من التشابه بسبب الشروط .. كما في « الصلاة » و « النكاح » ..

والحق أن ذلك لا ينشئ اشتباهاً ، ولا يستلزمه .

لقد علمنا القرآن في سورة القيامة ، وهي من المكي الاول (ترتيبها الحادية والثلاثون بين سور القرآن نزولاً) أن للقرآن بياناً تكفل الله به : « ثم ان علينا بيانه » (١٩) .

وقد نهبت « ثم » : أن هذا البيان معتد في الزمن ، وهذا متفق متساق مع ما قضت به حكمة الله من تنزيل القرآن منجماً كما هو معلوم .

وعلمنا ربنا : أن من وظيفة رسول الله — صلى الله عليه وسلم — أن يبين لنا ما نزل إلينا ، تبليغاً لبيان الله ، وربطاً له بما هو مبين ، أو تبليغاً بسنته الشريفة : « وأنزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم » النحل (٨٩) .

وإذاً فلامعنى للقول : ان « الصلاة » في القرآن من المتشابه ،

لأن أداءها يتوقف على شروط لم تبين في القرآن — وكيفيات لم تأت فيه ، مادام القرآن قد أحال في بيان « الصلاة » شروطاً وهيأت على مصدر ، عنده الوفاء بهذا البيان وهو رسول الله — صلى الله عليه وسلم .

وقد ثبت في السنة الصحيحة أن جبريل — عليه السلام — بين لرسول الله — صلى الله عليه وسلم — الصلاة — عملاً — حين أمه في البيت مرتين (٣٩) .. ونقل لنا رسول الله — صلى الله عليه وسلم — هذا البيان — عملاً — كذلك ، وجعله جزءاً من مفهوم الصلاة حين قال : « صلوا كما رأيتموني أصلي » .

والمسلمون توارثوا الصلاة غفلاً .. وفصلوا أحكامها صحة وبطلاناً .. وضبطوا كيفيات أدائها ، الواضح منها والخفى .. فكيف يقال : ان « الصلاة » من المتشابه بعد كل هذا البيان ؟

ان مثل : « أقيموا الصلاة » في القرآن ليس فيه أكثر من طلب إقامة فعلها على سبيل الالتزام ، وقد فهمنا عن الشارع أن له اصطلاحاً في « الصلاة » مختلف عن مفهومها المعهود عند العرب وأن علينا أن نلتزم ببيان هذا الاصطلاح من مصدر ألزمتنا أن نأخذ عنه : « وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا » الحشر (٧) وقد آتانا بيان الصلاة فأخذناه .

لو عزلنا عن التشابه ما أخرجناه من دائرته ، التي رسمها له الراغب ، في الفصل الذي نقلناه وناقشناه ، فلن يتبقى فيها شيء مما رد الاشتباه فيه إلى اللفظ وإنما يتبقى فقط مناط « التشابه » فيه بالمعنى مقصوداً به صفات الله وأوصاف القيامة على تحفظ في هذا الاطلاق بيناه .

وهنا تلزمتنا نتيجة على أعظم قدر من الأهمية والخطورة ! لا « تشابه » ينشأ عن اللفظ ، وإنما ينشأ « التشابه » عن المعنى وعن المعنى فحسب !

نتيجة لم تكن نتوقعها في البداية .. لكنها — على غرايتها —
نتيجة صحيحة ، لأن مقدماتها كلها صحيحة ان شاء الله .

مهما يكن من أمر .. فإن أمانة العلم تقتضينا أن نلتزم بهذه
النتيجة وأن نجهر بها .

ونقرر هنا أن وضع هذه النتيجة موضع الاختبار والتمحيص ،
زادها قوة ، حيث تكاثرت الأدلة على سلامتها .

ان العلماء متفقون على أن آيات الصفات من التشابه ، ونحن
جعلناها مظنة للتشابه كذلك ، فهناك اتفاق في الجملة يجعل من حقنا
أن نأخذ آية من هذه الآيات موضوعا للتناول ، اختباراً لهذه النتيجة .

هذه الآية لا خلاف أنها من التشابه .. ونحن ندعى أن «التشابه»
لا ينشأ عن اللفظ ، وإنما ينشأ عن المعنى ذاته . فلننظر مدى صحة
هذه الدعوى خلال النظر في الآية .

أم سلمة رضى الله عنها قالت « الكيف غير معقول (٤٠) » ،
والاستواء غير مجهول ، والاقرار به من الايمان ، والجود به كثر .

ربيعة بن جند الرخمن : « الاستواء غير مجهول ، والكيف غير
معقول ، ومن الله الرسالة ، وعلى الرسول البلاغ المبين ، وعلينا
التصديق » (٤١) .

مالك قال : « الكيف غير معقول ، والاستواء غير مجهول ، والايمان
به واجب ، والسؤال عنه بدعة (٤٢) » .

محمد بن الحسن قال : « اتفق العلماء كلهم من المشرق الى
المغرب على الايمان بالصفات من غير تفسير ولا تشبيه » (٤٣) .

(٤٠) الانتقال ج ٣ ص ١٤ .

(٤١) المصدر السابق ص ١٥ .

(٤٢) المصدر السابق ص ١٥ .

(٤٣) المصدر السابق ص ١٥ .

هذه نقول يرتفع بعضها في نسبه الى أم سلمة — رضى الله عنها —
مما يؤذن بأنه يحتمل شيئاً من الرفع والتوقيف •

وسواء عددناه مرفوعاً أو موقوفاً عليها — رضى الله عنها —
فهو بالغ القيمة في مسألتنا •

أم سلمة تقرر تقرير الواثق : « إكيف غير معقول • • والاستواء
غير مجهول » •

الاستواء غير مجهول • • لأنه لفظ تعرفه ، كما يعرفه جميع
العرب المخاطبين بالقرآن • • وكل منا يستطيع معرفة دلالة في
استعمال العرب بالرجوع الى المعجم ، أو الى أشعارهم وأقوالهم •

وهم قرعوا في القرآن كما نقراً : « فاذا استويت أنت ومن معك
على الفلك » ولا يشتبه عليهم من معنى « استوى » هنا شيء •

لكن نسبة « استوى » وإضافته الى الله تعالى • • قطعت اللفظ
عن هذه الدلالة المعهودة • • وضاعف من قطعه عنها تعدية الفعل الى
« العرش » ، الذى قطع بهذه التعدية عن دلالة المعهودة هو الآخر • •

« استويت • • • على الفلك » تعنى الاستقرار عليها على كيفية
هى وضع في المكان وهيئة تتضمن « محلاً » و « حالاً » وتتقضى من
الشرائط ما تتضمنه العلاقات في المكان منها •

و « استوى على العرش » مضافة الى البشر — كما يوصف
الملوك مثلاً — تعنى « حالاً » و « محلاً » وعلاقة في المكان بينهما
تنشئ كيفية حسية ، تستحيل على الله جملة وتفصيلاً ، إذ كان
الله — كما وصف نفسه سبحانه — : « ليس كمثله شيء » الشورى (١١)

وهذه الكيفية أو الكيف الذى استحال على الله تعالى — قد نحى
عن اللفظ ولم يعد من دلالة • • وهو حين قطع عن اللفظ لم يخلفه على
اللفظ معنى أو دلالة أخرى كما يحدث في المجاز مثلاً •

ومن هنا قالت أم المؤمنين رضى الله عنها — « الكيف مجهول » ،

لأننا لا نستطيع أن نتصوره لنجعله بديلا من معنى اللفظ الذى نحى بعيداً عنه لاستحالة ، كما نصنع بالمجاز مثلا •

هل فرغ اللفظ من دلالاته ؟ مادامنا ندعى أن دلالاته الظاهرة مستحيلة ، والبديل منها مجهول ؟

لا نقول ذلك •• وانما نقول : كيف المفهوم فى حدود دلالة اللفظ معلوم لنا — بحكم اللغة — مستحيل على الله بحكم مخالفتة للحوادث ، وهناك كيف بديل هو المراد من اللفظ بمسد صرفه عن ظاهره •• لكننا نجعله ، ولا سبيل لنا الى علمه ، لأنه فوق متناول علمنا •

واذا فالموقف المناسب للمؤمنين بالقرآن ، أن يؤمنوا بأن له معنى هو مراد الله منه ، لكنه فوق متناولهم ، فليس من سبيل الا أن يفوضوا علمه لله •• وهكذا كان •• وهوما قصدته أم سلمة من قولها : « والاقرار به من الايمان — والجود به كفر » •

هو أحد احتمالات ثلاثة :

الاكتفاء بصرف اللفظ عن ظاهره دون خلف ، وهذا ان وفى بمقتضى التنزيه ، يعرض صاحبه لمظنة التكذيب بخبر جاءه عن الله سبحانه من جهة ، ويعطل اللفظ عن الدلالة بالكلية وهو لايجوز • أو أخذ اللفظ بظاهر دلالاته وهذا كفر لأنه يوقع فى التشبيه والتجسيم والله منزه عنهما ••

أو صرف اللفظ عن ظاهره ، مع القول بمعنى يخلف هذا الظاهر ، وهو ضرب من الظنون ورجم بالغيب •• ودعوى لا دليل عليها ما دامت تتصل بصفات الله « فان تلك الأوصاف لا تتصور لنا ، اذ كان لايجصل فى نفوسنا صورة ما لم نحسه ، أو ليس من جنس ما نحسه » (٤٤) •

« لانتسابه » في « اللفظ » إذا ، فهو — في حدود عرف اللغة — مفهوم بين لا يشتبه •

وانما التشابه في « المعنى » • المعنى المراد من اللفظ بعد صرفه عن ظاهره — فليس من بسبيل أماننا لتعيين « مراد » الله هذا ، لأنه يعني صفة من صفاته تعالى ، لا تتألف عقولنا وتصوراتنا كما قال تعالى : (لا تدركه الأبصار) الأنعام • (ليس كمثله شيء) الشورى •

لكن إذا كان محظورا — بالدليل — أن نعين « معنى » نقترحه ، بديلا من المعنى الظاهر ، ونقول انه مراد الله تعالى • فان الموقف ربما اتسع لنظر آخر •

بعد صرف اللفظ عن معناه الظاهر •• تنزيها لله عنه ، ألا يجوز أن نبحث في أقرب الدلالات وأقواها احتمالا، مما يجيزه لسان العرب المخاطبين بالقرآن ، ولا يوقع فيما صرفنا اللفظ عن ظاهره من أجله ؟ هذا النظر يسلك مع « المتشابه » مسلكا من قبيل ما يصنع مع المجاز !

فبعد صرف اللفظ عن ظاهره في المجاز •• ينفتح الباب للتأويل •• وتنشأ احتمالات ، منها ماهو قريب ومنها ماهو بعيد — فيحمل اللفظ على أقربها !

وهنا ننسب الى فرق دقيق لطيف ، لا يكاد يرى — بين « المتشابه » و « المجاز » !

انها مسألة حمل اللفظ المجازي على أقرب احتمالات الدلالة الممكنة بعد صرفه عن ظاهره !

فنحن في المجاز نتخذ من المعنى الظاهر (الوضعي) للفظ وسيلة في التعرف على الاحتمالات الأخرى (شرط العلاقة في المجاز) وفي تحديد أيها أقرب اليه ! لكننا لا نستطيع أن نصنع مثل هذا مع المتشابه !

ذلك أننا بمجرد أن نصرف « المتشابه » عن ظاهره ، نجد أنفسنا أمام احتمالات متساوية ومتعددة - ليس بعضها أولى من بعض في إمكان إرادته من لفظ « المتشابه » وإذا فتحديد أحدها وتعيينه على أنه « مراد » الله تخصيص بلا مخصص ودعوى تحكيمه لا تستند إلى دليل . .

وليس ينبغي هنا أن نتخذ من المعنى الظاهر المصروف دليلاً (على أساس العلاقة) نستعين به على تعيين ما هو أقرب ، لأن « الظاهر » في المتشابه ينتمي إلى عالم الشهادة . . إلى عالمنا الذي تنحصر فيه تجربتنا ولغتنا ، أما « المراد » على حقيقته فينتمي إلى عالم بين مداركنا وعقولنا وبينه حجاب ، ومن المسلمات : أن قياس الغائب على الشاهد باطل !

بقي احتمال وحيد :

أن نصرف « المتشابه » عن ظاهره ، ثم نورد احتمالات دلالاته بعد صرفه عن معناه . دون أن نعين شيئاً منها لنقول أنه « المراد » .
وانما نقول : « مراد » الله أحدها لا بعينه !

قد يبدو هذا مقبولا ، وقد يظن أن مما يقويه : أنه غاية ما نستطيع باجتهادنا ، لا يكلف الله نفسا الا وسعها !

بيد أن ثمة أمراً يوهن هذا ويضعفه .

الا ان المطلوب في « الاعتقادات » العلم لا الظن ، اليقين لا العلم لا النطق ، اليقين لا الاحتمال . . والمسألة أصولية تنصل بأصل الدين ، لا تقبل اجتهادا يقوم على الظنون . « وان الظن لا يغني من الحق شيئا » النجم (٢٨) .

لعل ما أوردناه هنا كاف للتدليل على صحة ما انتهينا إليه من أن « التشابه » مرده إلى « المعنى » دون اللفظ . ولعل فيه كذلك تجلية لحقيقة مذهب السلف من أصحاب التفويض ومذهب الخلف من المؤولين .

ثم لعل فيه بياناً لقيمة ما قيل في وصف المنهجين : « مذهب السلف
أسلم ، ومذهب الخلف أحكم » وهي مقولة شائعة !

ان وصف مذهب السلف بأنه أسلم راجع الى أنهم تحرزوا عن
مظنّتين مضلّتين :

الأولى : تفريغ اللفظ وتعطيله عن الدلالة — بما ينطوى عليه
من اتهام التّكذيب به ، وانكار ما يدل عليه من صفات الله سبحانه وتعالى .

والثانية : التّحجّم على ما لا قبل لنا بعلمه أو بادراك شىء
منه . والرجم بالظن ، حيث لا يقبل الا اليقين .

أما كون مذهب « الخلف » أحكم ، — بمعنى اتقن وأضبط — فان
النفس منه شيئا ، لأنه ينتهى الى تفريغ « المتشابه » على أنه
« مجاز » . . . وقد أبنا ما بين الاثنين من فرق .

وكما أوردنا مثالا لمنهج السلف نورد هنا مثالا لطريقة الخلف
في نفس الآية . نقل السيوطى (٤٥) في تأويل الآية سبعة آراء نلخصها
فيما يلي :

أحدهما : « استوى » بمعنى : استقر . وعزاه لابن عباس . .
وعقب عليه : « وهذا ان صح (يعنى نسبته لابن عباس) يحتاج الى
تأويل ، فان الاستقرار يشعر بالتجسيم .

ثانيا : « استوى » بمعنى « استولى » . ورد بوجهين : أحدهما :
أن الله مستول على الكونين ، الجنة والنار وأهلها ، فأى فائدة في
تخصيص « العرش » . والآخر : أن « الاستيلاء » انما يكون بعد
قهر وغلبة ، والله سبحانه وتعالى — منزّه عن ذلك .

... سئل ابن الأعرابى عن معنى : « استوى » فقال : هو على
عرشه كما أخبر . فقيل : يا أبا عبد الله : معناه « استوى » ؟

قال : اسكت ! لا يقال « استوى » على الشيء الا اذا كان له
مضاد ، فاذا غلب أحدهما قيل « استوى » •

ثالثها : « استوى » بمعنى صعد • وعزاه لأبى عبيد • « ورد بأنه
— تعالى — منزّه عن الصعود •

رابعها : أن « على » في الآية فعل وليست حرفا ، فهي جملةتان •
والتقدير : « الرحمن علا » • « العرش له استوى » •

ورد بوجهين — أحدهما : أنه جمل « على » فعلا وهي حرف هنا
باتفاق ، فلو كانت فعلا لكتبت بالألف (علا) • والآخر أنه يستلزم
رفع « العرش » ولم يرفعه أحد من القراء ••

خامسا : أن الكلام تم عند قوله « الرحمن على العرش » • ثم
ابتدأ جملة أخرى : « استوى له ما في السماوات وما في الأرض » •
ورد بأنه يزيل الآية عن نظمها ومرادها •

سادسا : أن معنى « استوى » : أقبل على خلق العرش ، وعمد
الى خلقه ••• قلت (٤٦) : يبعده تعديته بعلى ، ولو كان كما ذكره
لتعدى بالى كما فى : « ثم استوى الى السماء » (فصلت) (١١) •

سابعها : قال ابن اللبان : الاستواء المنسوب اليه تعالى بمعنى :
(اعتدل) أى قام بالعدل • كقوله « قائما بالقسط » آل عمران (١٨) •
والعدل هو : استوائه ، ويرجع معناه الى أنه أعطى بعزته كل شيء
خلقته ، موزونا بحكمته البالغة • هذا حشد من التأويلات ، وكل
منها لا يسلم من مقال ، ولا يبرأ من هنة ••

بعضها (الأول ، والثانى ، والثالث) يوهم التجسيم ، وينافى
التنزيه •

وبعضها (الرابع) كله تكلف وتمحل •

(٤٦) أى السيوطى •

وبعضها (الخامس) تثبیر للنظم ، وتخليط لمعنى الآيات •
وبعضها (السادس) تخريج واهن ضعيف ، يرده عرف اللغة
في استعمال الفعل •

وآخرها (السابع) يستلزم قطع « استوى » عن « على العرش »
لأنه — بمعنى « اعتدل » — لا يتعدى بعلی •

قال الراغب : و « استوى » يقال على وجهين : أحدهما : يسند
إليه فاعلان فصاعدا ، نحو « استوى زيد وعمرو » في كذا أى
« تساويا » ، وقال : « لا يستوون عند الله » • والثانى : أن يقال
لاعتدال الشيء في ذاته ، نحو : « ذو مرة فاستوى » • وقال :
« فإذا استويت أنت ومن معك » • • واستوى فلان على عماله • •
واستوى أمر فلان • • ومتى عدى بعلی اقتضى معنى الاستيلاء » (٤٧) •

على أن المقام هنا يقتضى « معنى » غير ما يقتضيه المقام الذى
وردت فيه : « قائما بالقسط » آل عمران (١٨) •

وهكذا لا يخلو تأويل من شبهة ، أو غمزة !

ولعل هذا ما جعل الامام الرازى — رحمه الله تعالى — يركن —
بقوة — الى نهج السلف ، مع ازوار معرض عن مذهب الخلف •
قال : (الرحمن على العرش استوى) : دل الدليل على أنه يمتنع أن
يكون الاله في المكان ، فعرفنا أنه ليس مرادا لله تعالى من هذه
الآية ما أشعر به ظاهرها ، الا أن في مجازات هذه اللفظة كثرة ،
فصرف اللفظ الى البعض دون البعض ، لا يكون الا بالترجيحات
اللغوية الظنية ، والقول بالظن في ذات الله تعالى وصفاته غير جائز
باجماع المسلمين • وهذه حجة قاطعة في المسألة ، والقلب الخالى عن
التعصب يميل اليه ، والفترة الأصلية تشهد بصحته » (٤٨) •

(٤٧) المفردات ص ٢٥٢ •

(٤٨) مفتاح الغيب ج ٢ ص ٤٠٦ •

هذا موقف الرازي من القضية ، ونحن نعلم شغفه بالتأويل
واتساع بابه فيه ولكن الحق يفرض نفسه ، وهو أحق أن يتبع ،
وكذلك صنع الامام •

ومن قبله رجع امام الحرمين الى مذهب السلف بعد أن مال
الى الخلف دهرا من عمره • ونقل السيوطي رجوعه هذا عن الرسالة
النظامية ، قال : « الذي نرتضيه ديناً ، وندين الله به عقداً : اتباع
سلف الأمة ، فانهم درجوا على ترك التعرض لمعانيها » (٤٩) •

ونحن نرتضى ما ارتضاه هذان الامامان الجليلان •• ديناً ،
وندين الله به عقداً وعهداً !

ونعود فنقول : مذهب السلف أسلم وأحكم معاً ! والمقولة
الشهيرة بحاجة الى تصحيح !

سلم لنا حتى الآن نتيجتان كبيرتان :

• حصر التشابه في المظان الثلاث التي حددناها مجالاً للبحث عنه .
• وحصر منشأ التشابه في « المعنى » دون اللفظ •

والآن نتساءل :

أى المعانى يكون منشأ التشابه • فى اطار المظان الثلاث التي
حصرنا التشابه فيها ؟

ان أمامنا تصنيفاً للمعاني وفقاً لهذه المظان يتمثل فى :

✽ معان بازاء أمور من عالم الغيب •

✽ معان بازاء أشياء من العالم الآخر •

✽ والمعانى من القبيل الأول لا سبيل لنا الى علمها وتصورها •

والمعانى من القبيل الثانى قابلة لأن نعلمها بشرط أن يظهرنا
الله عليها •

والمعانى من القبيل الثالث علمها رهن بوقوعها وعند وقوعها
لا يكون ثمة ما يمنع من علمنا بها •

من القبيل الأول قوله تعالى : « ويحذركم الله نفسه »
آل عمران (٢٨) « يد الله فوق أيديهم » الفتح (١٠) « الرحمن على
العرش استوى » طه (٥) •

ومن الثانى قوله تعالى :

« ان الله عنده علم الساعة وينزل الغيث ويعلم ما فى الأرحام
وما تدرى نفس ماذا تكسب غدا وما تدرى نفس بأى أرض تموت »
لقمان (٣٤) •

ومن الثالث قوله تعالى :

« وإذا وقع القول عليهم أخرجنا لهم دابة من الأرض تكلمهم
النمل (٨٢) •

وقوله تعالى : « كلما رزقوا منها من ثمرة رزقا قالوا هذا الذى
رزقنا من قبل وأتوا به متشابها » البقرة (٢٥) •

وقوله تعالى : « أذلك خير نزلا أم شجرة الزقوم • انا جعلناها
فتنة للظالمين • انها شجرة تفرج فى أصل الجحيم • طلعها كأنه رعوس
الشياطين » الصافات (٦٢ - ٦٥)

هذه المعانى بشعبها الثلاث تشترك معا فى أنها فوق متناول
علمنا ومعرفتنا !

ثم تفترق :

فما كان متصلا بذات الله وصفاته فعلمه لله وحده • • واختصاصه
سبحانه بعلمها — دون خلقه — قضية مستمرة • • فى الدنيا وفى
الآخرة • • ، ذلك أن فرض علمنا بها — كما هى معلومة له سبحانه • •

يناقض هذا الأصل الراسخ المحكم الذى لا يتبدل : « ليس كمثله شئ » •

وهنا يسوغ لنا — بل يجب علينا — أن نقول : ان هذه مما استأثر الله بعلمه أزلا وأبدا •• ، لا يحوم حولها نبى مرسل ، ولا ملك مقرب ! « يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون به علما » طه (١١٠) •

وما كان متصلا بأمر الغيب •• فليس للمانع ذاتى فيه يجعله مستحيل الإدراك من قبلنا ، وانما المانع منه خارجى غير ذاتى — يتمثل فى أن الله غيبه وحجب علمه عنا •• ولوأظهرنا عليه لعقلناه ولتصورناه — فليس فى طبيعته ما يحيل تصوره وإدراكه •

دليلنا قوله تعالى :

« عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحدا • الا من ارتضى من رسول » الجن (٢٦) ، (٢٧) « ما كان الله ليذر المؤمنين على ما أنتم عليه حتى يميز الخبيث من الطيب وما كان الله ليطلعكم على الغيب ولكن الله يجتبى من رسله من يشاء » آل عمران (١٨٠) أى يصطفى من رسله من يشاء ليطلعهم على بعض غيبه (٥٠) •

وما دام إدراك هذا النوع ، رهينا بشرط ، لا يدخل تحقيقه تحت قدرتنا وهو اظهار الله إيانا عليه فالنتيجة واحدة •• ويصبح كذلك مما استأثر الله بعلمه •• كالأول •• مع هذا الفرق :

أن استثناؤه بالأول عام مطلق لا يدخله الاستثناء ولا يقبل التخصيص • أما الثانى فقد أخبرنا ربنا أنه أطلع بعض رسله على بعض غيبه ! ومن عدا من أطلعه يظل محجوبا عنه •

بقى النوع الثالث •• وهو ما يتصل بالسمعيات من شئون القيامة وما بعدها •• وما هو من مقدماتها !

وهذا النوع مؤجل بتوقيئات ضربها الله له •

مفروج دابة الأرض له توقيته ، ونفخة الصعق لها توقيت ،
ونفخة البعث لها توقيتها ••

وحين تخرج الدابة يقع العلم بها وتعلم كيفيتها !

وحين تقع النفخة الأولى يعلمها من تقوم عليهم الساعة •

وحين تقع نفخة البعث يعلمها الناس أجمعون •

وأهل الجنة يشته عليهم ما يأتيهم من رزق من الثمرات فيها ••
لأنه لم يسبق لهم به عهد ولا تجربة ، فاذا ذاقوا وجربوا علموا ،
وزال الاشتباه ••

و «شجرة الزقوم» في أصل الجحيم بطلمها — الذي هو كروس
الشياطين التي لم نرها — سوف يراها أهل النار لأنها طعامهم
« ان شجرة الزقوم طعام الإثيم » الدخان (٤٣) ، وحين يرونها
ويطعمون منها يعرفونها ويقع علمهم بها ! وقانا الله شرها ••

لكن :

أليس الغيب غيبا مستمرا بالنسبة للبشر •• ما دام القدر الذي
استثناه الله منه قاضيا على من اجتباه الله من رسله وأطلعه عليه !
وقد أغلق باب هذا الاستثناء بختم الرسالات بمحمد — صلى الله عليه
وسلم ؟

واليس علم ما يقع مؤقتا — في الدنيا أو الآخرة — بمواقيت
لا نعلمها ، رهيتا بوقوعه أولا ، فمتى وقع ، غلمه من شهده أما قبل
وقوعه فلا سبيل إلى علمه ؟

لقد جعل الله — تعالى — الايمان بالغيب جزءا من حقيقة
الايمان ، لا تكتمل الا به ، « الذين يؤمنون بالغيب » البقرة (٣) ،
كما جعل الايمان بالآخرة جزءا من حقيقته كذلك : « وبالآخرة هم
يوقنون » البقرة (٤) •

والايمان بالغيب وبالأخرة — عند التأمل — قمة التصديق بكلمات
الله فيما نبأ به في كتابه وعلى لسان رسوله — صلى الله عليه وسلم •

وقيمة هذا الايمان باقية ما بقى الايمان بالغيب وبالأخرة
اختيارا •• ، لا اضطرار فيه ، اختيارا يقوم على التسليم بصدق
ما جاء عن الله في كتابه من نبأ ، وما ثبت عن رسوله من خبر صحيح •

وحين يصبح هذا الايمان اضطرارا لا اختيار معه •• وكرها
لا طوع فيه ، تسقط قيمته ، ولا ينفع صاحبه ! وانما يكون الايمان
اضطرارا ، على هذا النحو ، حين يقع بعض مانبأ الله بوقوعه ، من أنباء
الغيب ، وأمارات القيامة !

« هل ينظرون الا أن تأتيهم الملائكة ، أو يأتي ربك أو يأتي
بعض آيات ربك يوم يأتي بعض آيات ربك لا ينفع نفسا إيمانها لم
تكن آمنت من قبل أو كسبت في إيمانها خيرا قل انتظروا انا منتظرون »
الأنعام (١٥٨) •

وبعد :

فقد تبين لنا أن حقائق الذات العلية وصفاتها مما يختص الله
تعالى بعلمه ، دون مشاركة في علمها من أحد من خلقه ••

وتبين لنا أن حقائق الغيب مما يمكن لنا أن نعلمه ، لولا أن الله
حجبها عنا ، ومعنى امكان علمنا بها أننا نستطيع تصور هذه الحقائق
وندرکها لو أن الله أخبرنا بها •

وتبين لنا أن حقائق الآخرة يقصر تصورنا وإدراكنا عنها ما دما
في هذه الحياة الدنيا فاذا صرنا الى الدار الآخرة •• تصورنا من
حقائقها ما لم نكن نتصوره قبل معاينتها !

وهكذا يتضح :

أن ما خال دون علمنا بذات الله وصفاته — قصور ذاتي في
عقولنا وعجز ذاتي في إدراكنا وهي حال مستمرة بالنسبة لنا مادام
« المدرك » من خصائص الخالق ، و « المدرك » من خصائص المخلوق •

وأن ما حال دون علمنا بحقائق الغيوب ليس عجزاً في عقولنا
عن تصورها — كما كان الشأن مع الله وصفاته — وإنما الذي حال
دون تصورنا لها أن الله حببها عنا وتسميتها « غيباً » و « غيوباً »
آية هذا ، وإظهاره بعض رسله على بعض غيبه دليل على هذا وحجة !

أما حقائق القيامة والنشأة الثانية فشانها شأن حقائق الغيب ..
إدراكها ممكن لنا ، وإنما يحرك بيننا وبينه في هذه الحياة الدنيا أنها
بمعزل عن تجربتنا ، وقد فطرنا الله بحيث لا نتصور ولا ندرك إلا
ما يدخل تحت هذه التجربة !

ان الغيب ينقلب الى شهادة متى أظهرنا الله عليه .

والسمميات تنقلب تجارب وخبرات نحيها ونمارسها بانتقالنا
الى عالم الدار الآخرة ! لكن تبقى ذات الله وصفاته متعالية عن
إدراكها ممكن لنا ، وإنما يحول بيننا وبينه في هذه الحياة الدنيا أنها
الى عالم الدار الآخرة !

لكن تبقى ذات الله وصفاته متعالية عن إدراكنا ، وتظل عقولنا
في عجزها المطبق عن تصورها ! كما قال تعالى : « ولا يحيطون به
علماً » طه (١١٠) .

وإذا فجرينا وراء حقائق الذات وصفاتها بغية معرفتها والعلم
بها طلب للمحال !

وجرينا وراء ما غيب عنا بغية كشفه ومعرفته « كما يصنع
السكان والعراقون مثلاً » ليس إلا اتباعاً للظن ورجماً بالغيب
لا يفنى من الحق شيئاً .

وجرينا وراء ما هو من أمر الآخرة .. لنتمثله قبل أن نجربه
ونعانيه — جرى وراء وهم ، أقصى ما نصل اليه من خلاله أن نقيس
الغائب على الشاهد . وهو قياس فاسد .

أما بعد :

فإذا كان « المتشابه » محصوراً في هذه المظان الثلاث

لا يتجاوزها ، وإذا كان هذا قصارى أمرنا معه في مظلنه الثلاث .
طلبا لحال ، أو رجما بغيب أو قياسا لغائب على شاهد . وهذه الثلاثة
سدود منيعة تحول دون المعرفة وليست طريقا إليها . إذا كان ذلك
كله كذلك أيكون بوسعنا الآن أن نقول :

ان « المتشابه » في القرآن هو ما استأثر الله بعلمه ، مما يقع
في هذه المظان كما حددناها ؟

ثم ألا يكون بوسعنا أن نقول بعد كل ما قدمنا :

ان صرف « المتشابه » عن ظاهره الموهم حثم لا تحلة فيه
ولا تفرخص ، وهذا تأويله ؟

وان الوقوف عند هذا المدى ، مع التسليم بأن لله « مرادا »
منه لا نعلمه هو ما ينبغى أن يفهم من معنى التفويض وعدم التأويل ؟

ان الشائع المستمر أن السلف منهجهم التفويض ، وأن الخلف
منهجهم التأويل . وقد خرجت آية آل عمران بما يشهد للمنهجين
على سواء .

لكننا نقول :

السلف يؤلون المتشابه كما يؤوله الخلف !

أجل ! بيد أن السلف يؤولونه مرة واحدة ، والخلف يؤولونه
مرتين !

ان الجميع — سلفا وخلفا — متفقون على وجوب صرف
« المتشابه » عن ظاهره . وهذا تأويل حقيقى ، لا ينبغى أن نتوقف
فيه . تأويل يرد المتشابه الى « المحكم » ، وينظر اليه من خلاله .

وحين قالت أم سلمة — رضى الله عنها — : « كيف مجهول »
فقد قامت بهذا التأويل ، تصرف به الآية عن الظاهر .

هذا القدر من التأويل يتفق عليه سلف الأمة وخلفها !

ثم يتوقف السلف عند هذا الحد ، مفوضين علم « المراد » الى الله سبحانه .

أما الخلف فيتقدمون ، ليخوضوا في تأويل الآية مرة ثانية بحثا عن المراد .

ونحن على ضوء من هذا كله نقول :

ان منهج السلف يقترب من آية آل عمران نصا وفحوى ، بقدر ما يحتاج مذهب الخلف الى فتحها أمامه عن طريق الصناعة ، وما تنتجه - نحويا - من احتمالات .

فالرسوخ في العلم لا يكون في تأويل يبدو من يدخل فيه ، وكأنه يطلب المحال ، أو يجرى - فيما لا يقبل فيه الا اليقين - وراء الظنون ، أو يقيس الغائب على الشاهد .

« ربنا لا ترغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة انك أنت الوهاب » .

حلوان في يوم الاثنين

الموافق : الثانى عشر من جمادى الآخرة ١٤٠٥ هـ
الرابع من مارس ١٩٨٥ م

د. إبراهيم محيد عبد الله الخولى
المدرس بقسم البلاغة والنقد
(كلية اللغة العربية - القاهرة)

سكان دولة الامارات العربية المتحدة

في تعداد ١٩٨٠

اعداد

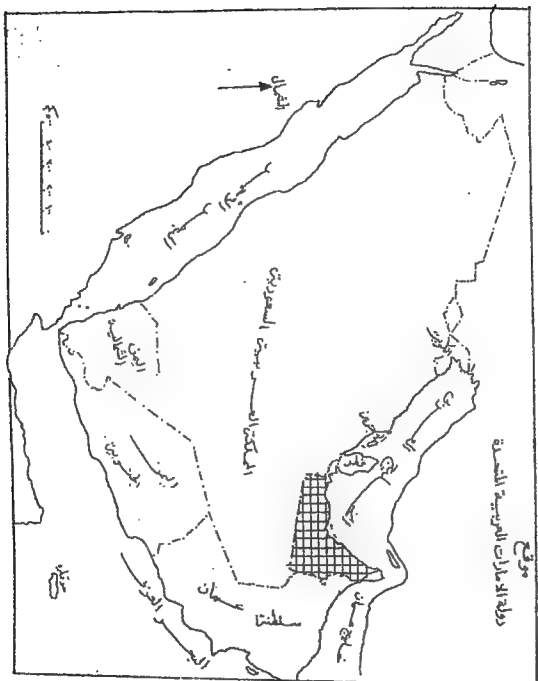
الدكتور/ طه عبد العليم رضوان

استاذ مساعد بكلية اللغة العربية

جامعة الأزهر

محتويات الدراسة

- أولا — الأصول القبلية والتاريخية للمواطنين •
- ثانيا — تطور عدد السكان في الدولة في التعدادات الثلاثة الأخيرة •
- ثالثا — النمو العام للسكان وضوابطه :
 - أ — دور الزيادة الطبيعية •
 - ب — دور الهجرة •
- رابعا — التركيب السكاني في دولة الامارات العربية المتحدة :
 - ١ — التركيب النوعي للسكان •
 - ٢ — التركيب العمري النوعي للسكان •
 - ٣ — التركيب التعليمي •
 - ٤ — التركيب الاقتصادي •
 - ٥ — التركيب الديني واللغوي •
 - ٦ — التركيب الحضري والريفي للسكان •
- خامسا — نظرة مستقبلية •



بسم الله الرحمن الرحيم
السكان في دولة الامارات العربية المتحدة

أولا : الاصول القبلية والتاريخية للمواطنين

تعد الغالبية العظمى من مواطني دولة الامارات العربية المتحدة من شعوب البحر المتوسط ذات الأصول القوقازية والتي تركزت طويلا في شبه جزيرة العرب بقسميها الشمالي والجنوبي ، وهم طوال أومتوسطو القائمة ذوو رؤوس طويلة أومتوسطة خاصة البدو منهم وشعرهم ناعم متموج مع ميل البشرة الى السمرة وتقاطيع الوجه الى الحقنة .

وقد تأثر هؤلاء المواطنون كثيرا بالقوى السياسية والمذهبية الداخلية في منطقة الخليج وبالقوى الأجنبية التي تكاثرت عليها في فترة حالكة من تاريخ المسلمين في القرون القليلة الماضية الى أن قامت دولة اليعاربة في عمان من ١٦٢٤ - ١٧٤١ م . فقد طردت البرتغاليين من كل منطقة الخليج بك وتمقبتهم حتى الهند وكان لها اسطول حربي تجارى كبير ، وامتد نفوذها من ظفار حتى البحرين وجزيرة هرمز والجشم وبندر عباس (وكان الملاح العربي ابن ماجد من رأس الخيمة في القرن ١٦ م قد أهدى فاسكودا جاما قائد الأسطول البرتغالى مفتاح المنطقة وساعده بحريا حتى وصل الى الهند فاشترك بذلك في القضاء على الملاحة العربية في المحيط الهندي) (١) . وقد شجع ماوفره اليعاربة من الاستقرار والأمن الكثير من قبائل داخل شبه الجزيرة على الهجرة الى المناطق الساحلية .

ولكن بسقوط دولة اليعاربة في القرن ١٨ وسقوط الدولة الصفوية في ايران ١٧٣٢ ووهن الدولة العثمانية وتدهور دولة المغول

(١) عبد الرحمن حميد سنة ١٩٨٠ اعلام الجغرافيين العرب . دار الفكر
بدمشق ص ٤٩٠ - ٤٩٤

الاسلامية في الهند أى بأقول نجم الحضارة الاسلامية في المنطقة وظهور القوة البريطانية في العالم والتي جاءت الى المنطقة على أساس التجارة في أول الأمر ثم الاحتلال الاقتصادي فالثقافي وأخيرا العسكري . خضعت منطقة الخليج للاضطرابات والانشقاقات الداخلية وخلت من الوحدة القيادية ومن ثم سهل على الانجليز فرض الحماية عليهم وملء الفراغ السياسى في الخليج ، كما هاجرت في نفس الوقت عدة قبائل من داخل شبه الجزيرة العربية لتستقر على السواحل الغربية للخليج العربى وليكون لها شأن في تصريف الأمور بالمنطقة بعد ذلك . ومنهم بنو ياس بزعامة آل فلاح ومنهم القواسم وجماعة العتوب في الكويت والبحرين وآل ثان في قطر اعتبارا من ١٨٧١ . كما أدى تحالف آل صباح مع العتوب الى انفراد آل صباح بالحكم في الكويت وآل خليفة وأحلافهم من الجاهمة في البحرين ١٧٩٤ واقصاء آل مذكور منها (٢) .

واعتبارا من عام ١٧١٧م تنازع السيادة في دولة اليعاربة العمانية قبل سقوطها رجلان أحدهما من قبيلة بنى هنة القحطانية الأصل من اليمن والآخر من قبيلة بنى غافر العدنانية الأصل أى من شمال شبه الجزيرة وانقسمت جميع قبائل المنطقة ما بين مؤيد أو معارض لأحد هذين الحزبين أى الهناوى أو الغافرى (٣) .

وفي منطقة الامارات تقاسم النفوذ السياسى والنشاط الاقتصادى تحالفان كبيران في القرن ١٨ بنو ياس في الجنوب والغرب والقواسم في الشمال وبينما تعاون بنو ياس مع التحالف الهناوى تحالف القواسم مع الغافرى وبينما اعتمد بنو ياس على موارد البر من رعى وزراعة اعتمد القواسم على موارد البحر من صيد وتجارة . وبمرور الزمن بينما كبرت اماره بنو ياس في القرن ١٩ انقسمت اماره القواسم . هذا وكان القواسم قد هاجروا في القرن ١٧ من نجد وعبروا مياه الخليج العربى واستقروا على الساحل الايرانى المواجه واتخذوا

-
- (٢) محمد موسى عبد الله سنة ١٩٨١ دولة الامارات العربية وجيرانها .
دار القلم بالكويت ص ١٢٠ - ١٢٣
(٣) حسين محمد البحرانة سنة ١٩٧٣ دول الخليج العربى الحديثة .
مؤسسات الحياة بيروت . ص ١٩ .

ميناء لنجه عاصمة لهم وسيطروا بذلك على تجارة وملاحة الخليج ثم عاودهم الحنين الى الأرض العربية الأم فعاد بعضهم الى ساحل الامارات فيما بين رأس الخيمة حتى الشارقة وعلى امتداد ساحل الشيميلية على خليج عمان من دبا حتى كلبا وقد تحالف معهم بعد ذلك عدة قبائل من المنطقة (٤) *

ثم ظهرت دولة آل بو سعيد على أنقاض اليعاربة ١٧٤١ وقد اعتمد حكامها على الهناويين أكثر من الغفاريين وقد بلور هذا الموقف في الامارات. اذعادت القوة البحرية الممثلة في القواسم دولة بوسعيد العمانية بينما ناصرته قوة بنو ياس البرية خاصة اشهر قبائلها وهي آل بو فلاح الذين كانوا يستقرون في الظفرة قبل أن يتخذوا أبو ظبي عاصمة لهم *

وفي أواخر القرن ١٨ امتد نفوذ القواسم من الشارقة حتى رؤوس الجبال شمال رأس الخيمة وجاء عليهم زمان اتخذوا فيه عاصمتين في كل من رأس الخيمة وفي الشارقة وتحالف معهم شيخ أم القيوين من آل على وشيخ عجمان من آل النعيم وامتد نفوذهم على قبائل الشيميلية من دبا في الشمال حتى خور كلبا في الجنوب وبلغ أسطولهم ٦٣ مركباً كبيراً و ٨١٣ مركباً صغيراً كان يعمل عليها ١٩٠٠٠ بحارا (٥) وخضعت لهم عدة جماعات حتى وان كان بعضهم هناوى الهوية والمقصد كالشحوح والشرقيين وآل زعاب ، حتى زاد عدد قبائل هذا الحلف عن العشرين ومن أهمها :

١ - جماعات الشحوح في أقصى شمال رأس الخيمة وكذلك عدة بطون من قبيلة النعيم التي كانت تنتشر في اقليم الظاهرة على طول الجانب الغربى لجبال الجعر العمانية من البريمي جنوباً حتى رأس الخيمة شمالاً ومن أشهر هذه البطون الخواطر حول رأس الخيمة ثم آل بوشمس في الحميرية ومنطقة البريمي *

(٤) محمد متولى موسى سنة ١٩٧٧ ط ٢ حوض الخليج العربى . مكتبة الانجلو المصرية القاهرة ج ٢ ص ٢٠ - ٢٣ .

(5) Fenelon, K. G. (1973) " The United Arab Emiates : An economic and social survey. " London, P. 10.

٢ - آل زعاب في جزيرة الحمرة وآل علي في أم القيوين وغلج آل علي وآل بو خرييان (وهم فرع من النعيم) في عجمان .

٣ - بنو قتب في الذيد وافلاج بنو قتب وفي منطقة ميناء الشارقة وكذلك بنو كعب في اقليم الظاهرة ثم المزاريع والحبوس في الأرض الجبلية بالداخل من الشارقة ثم النقبسيون بدبا وخور فكان (٦) .

أما امارة أبو ظبي في نفس القرن فقد كانت قبائل بنى ياس والناصر يسكنون الخمسين قرية التي تكون واحدة ليوا ويشتلون بالرعى والزراعة في اقليم الظفرة وولحاته . وكان حلف بنى ياس يتكون من خمس عشرة قبيلة أو عشيرة أكبرها بو فلاح التي تنتمي اليها اليوم اسرة آل نهيان الحاكمة (٧) ثم آل فلاسا الذين رحل أكثرهم الى دبي ١٨٣٣ واستقروا بها ثم انحدرت منهم أسرة آل مكتوم حكام دبي الحاليين وكذلك تحالفت معهم قبائل السودان التي استقرت، أيضا بدبي (٨) والقمزان والقيبيسات والمرر والهوامل والمحاربه والرميثات والسبايس وآل بو حمير وآل مهير والرواشد أما المزاريع والمشايخ فكانا من البدو ، وكانت كل قبيلة من هؤلاء تنقسم الى عدد من الجماعات والفروع الاصغر (٩) وكان معظم هذه القبائل يعيش شتاء في اقليم البطين والواحات على المياه العذبة ويعمل بالزراعة أو بالرعى ثم يرحلون فترة الصيف للساحل والجزيرة من أجل صيد السمك واللؤلؤ ثم يعودون الى الواحات لجمع ثمار النخيل

(٦) محمد مرسى عبد الله . ص ١٢٢ ١٢٤ .

(٧) خيرى حماد المترجم سنة (١٩٧١) الحدود الشرقية لشبه الجزيرة العربية تأليف جى . بى . كيلي منشورات دار مكتبة الحياة ببيروت . ص ٢١ ثم ص ٥٧ - ٥٨ .

(٨) دى تصغير لكلمة دبا التي كانت مشهورة في عمان أيام البعثة النبوية الشريفة كما يقال أنها كلمة فارسية ومكونة من مقطعين دو بمعنى اثنين وبى بمعنى بر فدبى لها بران ، بر شمسالى هو الريدة وجنوبى هو بر ديبى .

(٩) محمد متولى . ص ٣٣ .

عند فضجها • وعلى الرغم من صغر عشيرة آل بو فلاح بالنسبة للعشائر الأخرى فإنها تمثل الفرع القيادي في بني ياس والقلب البهيمى المحارب • وفى ١٧٦٢ اكتشف أحد أفراد قبيلة بني ياس الماء العذب نسياً في جزيرة أبو ظبي الغنية بالطباء فرحلت إليها أعداد من القبيلة واستقرت فيها خاصة وأن موقعها الاستراتيجي يفر لها قسماً كبيراً من الحماية يمنع عنها غزو القبائل الأخرى وإن ظل آل بو فلاح يديرون الأمور من ليوا بالداخل • وفى ١٧٩٣ اتخذ الشيخ شخبوط بن دياب أبو ظبي عاصمة دائمة ومن ثم بدأ الاستقرار الحقيقي بمنطقة الساحل والجزر المحيطة به والاستغلال المنظم للثروة البحرية من لؤلؤ وأسماك واستثمرت لذات الغرض جزيرة دالم فكانت هذه خطوة اقتصادية وحضارية هامة وناجحة إذ أن العواصم الساحلية باستمرار أسرع في تحضر البلاد وفى انفتاحها الاقتصادي والعالمي من المواقع الداخلية للعواصم ، وقد فعل ذلك في نفس الفترة تقريباً بطرس الأكبر عند ما نقل عاصمة بلاده من موسكو الى سان بطرس برج (لننجراد حالياً)

وبعد ١٨١٦ تمالفت بنو ياس بقيادة شخبوط بن دياب مع قبيلة الظواهر التي كانت تسكن العين في مناطق هيلي - القطارة - القيمي - المويقي ثم العين والمعترض وكانت تجاورها النعيم في البريمي ذات الميول الغافرية كما تحالفت مع العوامر التي يرجع أصلها الى حضرموت وكانت تسكن أرض الختم والحمره وينادر الرياض (١٠) •

وأما منطقة الفجيرة بما فيها وادى حام والبننه وسيجي ووجلة ثم دبا فكانت تسكنها قبائل الشروق (١١) كما كانت تسكنها قبائل الدهائمة والنجارات والمزاريع وبنو كعب كما كان الشجوح في دبا ورؤوس الجبال وخصب (١٢) • الشكل رقم (١) •

-
- (١٠) محمد متولى • ص ٢٤ •
 (١١) مانع سعيد العقيبة سنة ١٩٧٧ البترول واقتصاديات الإمارات العربية المتحدة • دار القيس بالسكيت • ص ٣١ - ٣٣ •
 (١٢) محمد مرسى عبد الله • ص ١٢١ - ١٢٧ •

هذا وساعدت ظروف تقطع التضاريس على انزال كل قبيلة في منطقتها الجغرافية وكان بعضها هناوى التعصب والآخر غافري النزعة وأيضاً منهم الذين تعصبوا بعد ذلك للحركة السلفية الوهابية .

وكانت كل هذه القبائل تحترف الرعى والزراعة في البوادي وفي واحات الصحراء حيثما توفر الماء سواء في العيون أو في الافلاج أو الآبار وحيثما توفر الكلاء وحشائش الاستيس في سهل الباطنة أو الظاهرة وكان رعى الهوش والبوش هو الأساس ويتم في حركة فصلية محدودة المساحة . أما سكان السواحل فكانوا يصنعون الشباك ويبنون السفن سواء من أجل السمك واللؤلؤ أو من أجل التجارة مع الهند وغيرها . الأمر الذي أدى الى اختلاط حضارى وعرقى بين المنطقة الهندية والخليجية خاصة عندما وقعت الامارات الاتفاقية المانعة ١٨٩٢ مع بريطانيا والتي نصت على ضرورة وقف التعامل مع الايرانيين والعثمانيين ثم الفرنسيين في المنطقة . وكانت الادارة الانجليزية بالهند هي المسئولة اداريا وسياسيا عن ادارة شئون الساحل المتصالح أو المتهادن (١٣) وبسط حمايتها عليه ومن ثم سهولة الحركة بين الهند وقبائل الامارات بحكم الرعاية الانجليزية الواحدة للقطرين . وربما كانت مصالح الامارات في الهند في ذلك الزمان أكثر من مصالح الهنود في الامارات ثم بعد البترول انقلبت الآية . . وايا كان الحال فقد يبرر هذا سر التزايد العرقى والحضارى للهنود في البلاد وهو الأمر الذي لا يمكن كبح جماح استفحاله في المستقبل .

وقد كان في الامكان تحقيق وحدة الامارات في عهد زايد بن خليفة ١٨٥٥ - ١٩٠٩ م لولا معارضة بعض حكام الامارات لذلك ثم تدخل الانجليز أمام توسعات أبوظبى التي كانت تمتد من خور العديد غرباً واقليم الظاهرة حتى مدينة عبرى والبريمى شرقاً . وهو ذلك الجزء من عمان الذي تنازل عن ادارته سلطان عمان لصداقته مع الشيخ زايد خاصة عندما وقف الشيخ زايد ضد الحركة الوهابية وقضى على الحامية العسكرية السعودية النجدية في البريمى وعدم مصداقته للحركة السلفية كما فعل القواسم في الشمال (١٤) شكل رقم (٣) .

(١٣) محمد برسى . ص ٢٠ . وانظر لكلمة متهادن ودلالاتها على الارتباط

(١٤) محمد برسى . ص ١٣٩ - ١٤٤ .

بالهند .



ثانيا : تطور عدد سكان دولة الامارات العربية المتحدة

التعدادات في الدولة :

قدر زويمر Zwemer في ١٩٠١ سكان أبو ظبي بـ ١٠,٠٠٠ نسمة ودبي بـ ١٥,٠٠٠ نسمة وفي ١٩٠٤ قدر للوريمر Lorimer كل السكان بـ ٧٣,٠٠٠ نسمة على أساس ١١,٠٠٠ في أبو ظبي و ١٠,٢٥٠ في دبي و ١٩,٠٠٠ في الشارقة و ٧,٦٠٠ برأس الخيمة والفجيرة ٨,٠٠٠ في أم القيوين ثم ٧٥٠ في عجمان هذا غير ٨,٠٠٠ من البدو الرحل (١٥) .

أى أن تقدير السكان في الامارات المتصالحة في مطلع هذا القرن كان ٧٠,٠٠٠ نسمة وفي منتصفه ٩٥,٠٠٠ نسمة هم الذين يكونون الفرشة الأساسية العربية للمواطنين الذين تضرب جذورهم في سلاطات شبه جزيرة العرب لقرون طويلة ولم تسمح موارد الأرض المحدودة بزيادة كبيرة في عددهم ، بل على العكس كانت الأرض شحيحة وتمثل منطقة طرد سكاني — عدا اماره دبي — فلما تحسنت ظروف الانتاج والمعيشة في دول أخرى بمنطقة الخليج مثل البحرين والكويت نتيجة لتدفق البترول في الثانية وتكريه في الأولى تحولت الى مناطق جذب سكاني واندفع اليها عدد من سكان الامارات في طلب رواتب أعلى ومعيش أفضل ولذلك هبط عدد سكان الامارات الى ٨٦,٠٠٠ نسمة في ١٩٥٨ بعد أن كان ٩٥,٠٠٠ في ١٩٤٨ أى هاجر نحو ٩٪ من السكان الأصليين بعد أن أصابت صناعة اللؤلؤ الصناعى سوق اللؤلؤ الطبيعي بالكساد . وبلغت الهجرة ذروتها في اماره رأس الخيمة .

ولكن مع بداية التنقيب عن البترول في أبو ظبي و انتاجه تجاريا في ١٩٦٢/٦/١ من حقول أم الشيف البحرى ثم تتابع انتاجه بعد ذلك

(١٥) جبال زكريا سنة ١٩٧٤ . ط ٢ . دراسة لتاريخ الامارات العربية المتحدة من سنة ١٨٢٥ الى سنة ١٩١٤ القاهرة .
ص ٥٣ — ٥٤ .

من الحقول البرية والبحرية مثل حقل بندق بين أبو ظبي وقطر ١٩٦٥ (١٦) بدأ النازحون عن الوطن يعودون اليه وتحولت امارة أبو ظبي الى منطقة جذب سكاني ولم يعد سكانها الأصليون يستطيعون تلبية التوسع السريع في الانتاج وامتداد العمران وأغرست التسهيلات المختلفة الممنوحة لشركات البترول والشركات الأجنبية عامة وتدفع عوائد النفط على الداوثر الحكومية بفتح الأبواب على مصراعيها لآلاف العمال والفنيين وأهل الخدمات من مختلف البلاد المجاورة مثل ايران وشبه القارة الهندية بالإضافة الى الخبراء الأوربيين ولم يدخل العرب الساحة الا متأخرا جدا بأعداد قليلة في أول الأمر حيث لم ترهب بهم السلطات الأجنبية قبل قيام الاتحاد .

وفي أول تعداد سكاني أجرته كل امارة قبل قيام الاتحاد وذلك في الفترة من ٣/١٥ الى ١٦/٢/١٩٦٨ ارتفع عدد سكان الامارات الى ١٨٠١٨٤ نسمة أى بزيادة قدرها ١٤٪ سنويا وهي زيادة لا يمكن أن تكون طبيعية وانما جاء معظمها من الهجرة الوافدة ، كما ينبغي أن يوجه الانتباه الى أن هذا التعداد لم يكن على المستوى المطلوب ولم ينل التقدير العلمى الكبير من معظم المشتغلين بعلوم السكان وذلك لعدة عيوب أهمها ما يلى :

١ - عدم حصول الموظفين القائمين به على التدريب الكافي للتحقق من البيانات التى يسجلونها .

٢ - عدم تعود المواطنين على مثل هذه الاستنتاجات أو الادلاء ببيانات تفصيلية عن تركيبهم الأسرى تحت وهم السرية أو العيب ... الخ .

٣ - التوزيع الرقعى المتناثر لسكان الامارة الواحدة وتداخل الحدود الادارية التى قد تخضع لها عائلة أو قبيلة واحدة فمثلا كانت الشارقة تتكون من خمس وحدات أرضية متباعدة ومنفصلة وعجمان على ضغرها من ثلاثة مواقع منفصلة بينما تتكون كل من رأس الخيمة والفجيرة من منطقتين متباعدتين (١٧) .

(١٦) البيان . مركز أبحاث الشرق الاوسط « النفط في الامارات العربية المتحدة » عدد تخلص ١٤ يناير سنة ١٩٨١ م .
(١٧) يوسف أبو الحجاج سنة ١٩٧٨ دولة الامارات العربية المتحدة ، معهد البحوث والدراسات العربية . القاهرة . ص ١ .
٥١٠

جدول رقم (١) تطور معد سكان الاسر في تعدادات ٦٨ / ١٩٥٠م - ١٩٨٠م (١١)

معدل النمو	%	(١٢) تعداد ١٩٨٠م	معدل النمو	%	(١٣) تعداد ١٩٧٥م	%	(١٤) تعداد ١٩٧٥م	%	(١٥) تعداد ٦٨م	الاسم
٢١,٥	٤٣,٢	٤٥٠٧٢٢	٥١	٣٧,٩	٢١١٨١٢	٥٥,٧	٤٦٣٥٥	٨٦,٧	٦٧٢٤٠	أبوظبي
١٠,١	٢٦,٧	٢٧٨٤٣٧	٣٠	٣٩,٩	١٨٣١٨٧	٣٩,٧	٥٨٩٧٤	٥٠,٠	٢٨٨٥	دبي
٢,٥	١٥,٣	١٥٩٥٥٥	٤١	١٤,٠	٧٨٧٩٠	١٧,٦	٣١٦٦٨	٢,٢٢	٢٥٩٠	الشارقة
٢٦,٣	٣,٤	٢٦١٠١	٤٢	٢,٠	١٦٦٩٠	٥,٢	٤٤٤١	٠,٢٣	٢٥٩	عجمان
١٥,٦	١,٢	١١٢٩٠	١٢	١,٢	٦٦٠٨	٢,١	٢٧٤٤	١,٠٠	٧٧٧	أم القيوين
٣٢,٧	٧,١	٧٢٨٧٦	١١,١	٨,٠	٣٨٤١٥	١٢,٥	٢٤٣٨٧	٢,١٧	١٦٨٣,٥	رأس الخيمة
١٨,٦	٣,١	٢٢١٩١	١٠,٢	٢,٠	١٦٦٥٥	٥,٤	٩٧٢٥	١,٥٠	١١٦٥	البحرين
١٧,٤	١٠,٠٠٠	١٠٤٣٢٢٥	٣٠	١٠,٠٠٠	٥٥٧٨٨٧	٩,٠٠٠	١٨٦,٢٦٦	١٠٠,٠٠٠	٢٧٧٠٠	السلطنة

- (١١) وزارة التخطيط : الادارة المركزية للاحصاء . الجيزة الصناعية السنوية ١٩٧٤م . جدول رقم ١ ص ١٩ .
 (١٢) وزارة التخطيط : الادارة المركزية للاحصاء . الجيزة الاقتصادية السنوية ١٩٧٣م . جدول رقم ٢ ص ١٤ .
 (١٣) وزارة التخطيط : الادارة المركزية للاحصاء . التعداد العام للسكان ١٩٨٠م . جدول رقم ١ ص ٦ .

- ٤ - عدم احتواء الاستثمارات لكل البيانات الدقيقة المطلوبة •
٥ - اجراء التعداد في امارات منفصلة قد يوحي بالتدخل في نتائجه
للاغراض الخاصة •

٦ - عدم مراعاة التعداد لمكان التواجد الفعلي de Facto
للسكان واتباعه طريقة مكان الإقامة de Jure في التعداد
رغم ما لهذه الطريقة من عيوب (١٨) •

٧ - وأخيرا امتداد التعداد على مدى شهر كامل تحدث فيه تحركات
للسكان وتغيير في مواقع بعضهم بالزيادة أو بالنقصان وكان من
المفروض اجراؤه في ليلة واحدة لتقليل حجم الخطأ في البيانات •

ثم تتابع تدفق النفط من حقول أخرى كثيرة مثل أبو البخوش
ومبرز ١٩٦٩ ثم من حقل فاتح بدبي ١٩٦٩ وارتفع الانتاج من مجرد
نصف مليون برميل يوميا ١٩٦٨ الى ١٧ مليون برميل يوميا ١٩٧٥ (١٩)
وكان معنى هذا زيادة تدفق العملة الأجنبية على البلاد •

وبعد توحيد الامارات السبع في دولة واحدة في ١٢/٢/١٩٧١
أصبح من الضروري معرفة حجمها السكاني ليس فقط من أجل سلامة
استراتيجيتها ولكن أيضا من أجل التخطيط العمراني والانمائي ومن
أجل توفير الحجم المناسب من الخدمات والمرافق العامة لسكان الدولة
الفتية فكان تعداد ١٩٧٥ الذي وصل فيه السكان الى ٥٥٧٨٨٧ نسمة
(جدول رقم (١) في أي زيادة قدرها ٣٧٧٧٠٣ نسمة خلال سبع
سنوات فقط من ٦٨ - ١٩٧٥ وهي زيادة يرتفع معدلها الفلكي السنوي
الى ٢.٩٨٪ وتدل دلالة واضحة على التدفق الكثيف للوافدين من
الخارج في موجات تشبه الاندفاع غربا في سبيل الذهب منذ قرنين
بالولايات المتحدة الأمريكية، ولن نفصل كثيرا في تعداد ١٩٧٥ وسنقتصر
التفصيل على الذي يليه لارتباطه بالواقع القريب •

(١٨) فتحى أبو عيانه سنة ١٩٧٨ سكان دولة الامارات العربية المتحدة
من كتاب دولة الامارات العربية المتحدة • تحرير يوسف أبو الحجاج
ص ٢٥٥ •

(١٩) البيان • ص ٢ •

ففى منتصف ديسمبر ١٩٨٠ أجرى التعداد الإخير وأظهرت
بياناته الأولية ارتفاع عدد السكان الى ١٠٤٣٣٢٥ نسمة أى بزيادة
صافية قدرها ٤٨٥٣٣٨ نسمة فى خلال خمس سنوات فقط أى بواقع
١٧٤٪/ زيادة سنوية .

ومن دراسة هذا التعداد يمكن استخراج عدة دلالات واحتمالات
سكانية على جانب كبير من الأهمية ، كما قد تفسر لنا ظاهرة انخفاض
معدل الزيادة السنوية بين التعدادين الأخيرين .

أولاً :

يشير انخفاض معدل الزيادة السكانية السنوية من ٢٩٩٪/ فى
سنة ١٩٧٥ الى ١٧٤٪/ فى سنة ١٩٨٠ الى وصول الدولة الى مرحلة
الاستقرار السكاني الذى سيزداد مع الأيام ، وانتهاء مرحلة التضخم
الانفجاري الذى صاحب النشأة الأولى لظهور الدولة ، فلقد احتاجت
فى أول نشأتها الى العديد من الوظائف والادارات الضرورية لتكوين
أطار الدولة الأمر الذى هدأ بعد ذلك . بل لقد أظهرت الدراسات
الحديثة وصول حجم التوظيف الى التشبع الكامل وضرورة ترشيده
وخفه .

ثانياً :

ترشيد انتاج البترول بحيث لم يرتفع الانتاج فى ١٩٨٠ من مختلف
حقول الدولة عن ١٨ مليون ب/ى أى كما كان فى ١٩٧٥ . أى عدم
الحاجة الى مزيد من العمالة فى مجال انتاج البترول بعكس المراحل
الأولى فى انتاجه التى صاحبت الكشف عن حقوله واقامة المنشآت
لضخه وتصديره . والاتجاه الآن هو مزيد من تخفيض انتاج البترول
لثكس عرضه فى السوق الدولى وذلك اعتباراً من ابريل ١٩٨١ .
وهو ما أكدته الأحداث بعد ذلك . فقد حاصرت الدول الكبرى
المستهلكة دول الأوبك وأرغمتها على تخفيض السعر . ثم بعد ذلك
تخفيض الانتاج . ولا زال الحصار قائماً .

ثالثا :

زيادة التحكم في منافذ الدولة وفي تشدد الجهات الرسمية في منح التأشيرات التي كانت تعطى من قبل بشيء كبير من السهولة بحيث بدأت تقتصر الهجرة على أعداد محددة ومن نوعيات خاصة .
فقد وضعت القوانين المنظمة لتدفق العمالة حدا للفوضى التي تحكمته في سوق العمل في الماضي والتي سمحت بتدفق أعداد كبيرة من العمالة أكبر من حاجة سوق العمل ، وباتت تهدد شخصية الدولة القومية والحضارية .

رابعا :

احتمال تهرب الكثير من المواطنين من اثبات الخدم العاملين عندهم من الأجانب وكذلك احتمال تهرب هؤلاء الأجانب من موظفي التعداد خوفا من التعرف عليهم وترحيل من لا يتمتع بحق الإقامة منهم أو لدخول بعضهم البلاد بطرق غير مشروعة .

ومما يؤكد هذه الاحتمالات هو تسجيل رجال التعداد لكثير من الجماعات والافراد في مواقع معينة عند اجراء المسح الاول فلما قاموا بالمسح الثاني لم يجدوا نفس الافراد ولا نفس الجماعات في نفس المواقع ولكن وجدوا أعداداً أقل وكذلك من نوعية مختلفة .

معنى هذه الاحتمالات كلها أن سكان الدولة كانوا أكثر فعلا مما سجله التعداد وبالتالي تصبح الزيادة السنوية أكبر من مجرد ١٧ر٤٪ وهذا يتطلب اتخاذ كل الدقة عند اجراء التعداد القادم وكذلك وقف تيار الهاربين بطرق غير شرعية نهائيا أو على الأقل تقليل حجمهم كما تفعل كل دول العالم حتى تشمل سجلات الهجرة كل شيء عنهم .

ومن دراسة الجدول رقم (١) وغيره سواء على مستوى الدولة أو مستوى الامارة يمكن أن تبرز هذه الظاهرة السكانية الهامة :

أولا :

لا يمثل المواطنون في التعداد الاخير الا ٢٧.٩ ٪ فقط من مجموع السكان وهنا الخطورة الكاملة في البناء السكاني للدولة فاذا تأكد احتمال تهرب عدد من الاجانب من التسجيل وأن التعداد كان أقل من الواقع فهنا تتضاعف خطورة قلة المواطنين بالنسبة للاجانب مهما كانت جنسية ونوعية هؤلاء الاجانب وهو وضع يمكن علاجه فتنتهي خطورته ولا يمكن التهاون فيه حتى لا يقضى تماما على عروبة الدولة ومصيرها ، كما تختلف نسبة المواطنين في كل امانة عن الاخرى وان كانت ترتفع بصورة عامة في الامارات الاقل دخلا وتقل في الاعلى دخلا حيث تجذب دخولها المرتفعة تدفق العمالة الاجنبية عليها . فقد بلغ عدد المواطنين ٢٩١٠٠٠ نسمة (٢٧.٩ ٪) والعرب الوافدين ٢٢٠٠٠ (٢١.١ ٪) ، والهنود ٢٤٧٠٠٠ (٢٣.٧ ٪) والباكستانيون ١٨٧٠٠٠ (١٨ ٪) والایرانیون ٢٦٠٠٠ (٢.٥ ٪) والاوروبيون ٣٠٠٠ (٢.٩ ٪) وجنسيات أخرى ٤٢٠٠٠ (٤ ٪) أى جملة الوافدين بدون العرب ٥٣٢٠٠٠ (٥١ ٪) وبالعرب ٧٥٢٠٠٠ (٧٢.١ ٪) (٢٠) .

ثانيا :

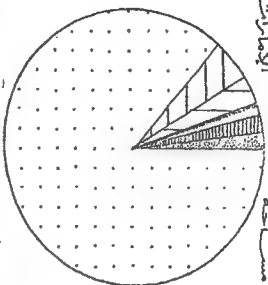
اختلاف العلاقة بين المساحة وعدد السكان بين الامارات المختلفة
شكل رقم (٣) :

١ — تحتل امانة أبو ظبي الصدارة من حيث المساحة وغدد السكان معا كما تتعذر بها امكانيات التوسع العمراني عن غيرها من الامارات في المستقبل ، فهي تشغل ٨٧.٦٧ ٪ من مساحة الدولة تاركة ١٣.٣٣ ٪ من بقية المساحة للامارات الست الاخرى . وبينما مثل سكانها ٢.٥ ٪ من سكان الامارات في سنة ١٩٦٨ ، اذا بهم ٣.٨ ٪

(٢٠) الادارة المركزية للإحصاء . وزارة التخطيط . التعداد العام للسكان سنة ١٩٨٠ . الجداول ١ ، ٦ .

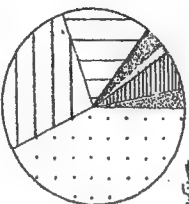
الإمارات

مساحة

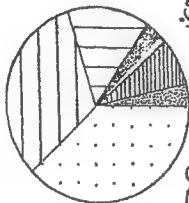


الإمارات

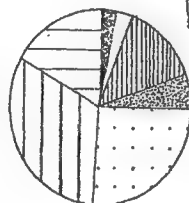
سكان



١٩٨٠



١٩٧٥



١٩٦٨



الجزيرة



رأس الجزيرة



أرض القويون



عججات



الشارقة



دبي



أبو ظبي

تشكيل رقم (١٣) بيانات مساحة كل إمارة وتطور عدد سكانها في التعدادات ١٩٦٨، ١٩٧٥، ١٩٨٠

في تعداد سنة ١٩٧٥ (٢١١٨١٢ نسمة) ثم ٤٣ ٪ - (٤٥٠٧٣٣ نسمة) في التعداد الاخير . وهي لم تحتل هذه المكنة السكانية الا بعد تدفق البترول ثم اتخاذ عاصمتها عاصمة للبلاد ثم قيام العديد من المشروعات الاستثمارية في ربوعها الفسيحة . كما أثبت التعداد الاخير أن متوسط الزيادة السنوية بها ٢٢٦ ٪ أي فوق المتوسط العام للدولة . وذلك من الهجرة الداخلية والخارجية الكبيرة اليها . ولذلك فاحتمال أن تضم ٥٠ ٪ من سكان الدولة في التعداد القادم احتمال وارد ، وقوى ، ومما يدل على هذا التزايد السكاني الكبير في اماره أبو ظبي وحاجات التنمية والمشروعات المختلفة لهم هو حجم الاستثمار الذي أنفقته الامارة على المجالات المختلفة . فبينما كان حجم الاستثمار في تكوين رأس المال الثابت والمعم في الدولة ٥٦٤٨٩ مليون درهما في سنة ١٩٧٥ ، اذا به ٢٧٩١٦ مليون درهما في سنة ١٩٧٤ . أي تضاعف خمس مرات (٢١) . الى أن وصل في سنة ١٩٨٠ الى ١٩٢٧٩٨ مليون درهما ، أي تضاعف سبع مرات أخرى . فقد بلغ مجموع الاستثمارات في الامارة ٧٠٣ بليون درهما في الفترة من سنة ١٩٧٥ - ١٩٨٠ ، مثلث ٢٦٣ ٪ من الناتج المحلي الاجمالي الذي بلغ في نفس الفترة ٢٦٧٤ بليون درهما ومثل الاستثمار في سنة ١٩٨٠ وحدها ٦٤ ٪ من تكوين رأس المال الثابت على مستوى الدولة كلها .

فقد أنفق مثلاً في القطاع السلي ٦٣٤ ٪ منه على الزراعة وصناعات البترول الخام والبتروكيماويات والصناعات الاخرى بالإضافة الى مشروعات الماء والكهرباء . أما ما أنفق على قطاع الخدمات فبلغ ٣٦٦ ٪ على قطاعات النقل والمواصلات ، الفنادق الاسكان ، التطهير (الجاري) التعليم ، الصحة ، ثم الادارة وباقى الخدمات (٢٢) .

(٢١) دائرة التخطيط اماره أبو ظبي سنوات ١٩٧٠ - ١٩٧٤ .

الاستثمارات في اماره أبو ظبي . ص ١ .

(٢٢) دائرة التخطيط اماره أبو ظبي سنة ١٩٨٢ . التطورات الاقتصادية

والاجتماعية لامارة أبو ظبي سنوات ١٩٧٥ الى ١٩٨٠ .

ص ٢٠ - ٢١ .

فمثلا قفز انتاج الماء في منطقة العين وضخه من المياه الجوفية من ١.٦ مليون جالون يوميا سنة ١٩٧٤ الى ١٧.٧ مليون جالون يوميا سنة ١٩٨٠، هذا غير ٣٩.٦ مليون جالون يوميا للأغراض الزراعية المختلفة في مناطق العين والساد والهير، وارتفع في مدينة أبو ظبي من ٨.٦ الى ٢٣.٤ مليون جالون يوميا على التوالي معظمها من محطات التحلية. هذا غير ٣.٢ من مناطق ليوا وطريف و ١.٨ مليون جالون يوميا من الماء المقطر في الجزر المختلفة (٢٣) .

كذلك قفز انتاج الكهرباء المولدة من ٢.٥٥ ميجاوات في سنة ١٩٦٦ عند انشاء أول محطة كهرباء في أبو ظبي الى ٨٥٠ ميجاوات في سنة ١٩٨٠. وفي العين من ٢.٤ سنة ١٩٦٨ الى ٢٥٥ ميجاوات في سنة ١٩٨٠ (٢٤) . وذلك كله لتغطية الطلب المتزايد على استهلاك الطاقة لأغراض التصنيع والانتاج والتعمير والانارة وغيرها .

وقد أنفق على التطوير الصناعي ٣٧٣٣٣.٢ درهما في الفترة من أعوام ١٩٧٥ الى ١٩٨٠ استكملت فيهما مصفاة أم النار وإنشاء مصفاة الرويس والاسمدة الكيماوية، ومصانع الغاز السائل في جزيرة داس ومصنع لتبيئته بالمقطع، ومصنع لانتاج الوجل الصناعي وآخر للأنابيب البلاستيكية. هذا غير الصودا الكاوية، ومصانع الاسمنت والسماد بالعين والطابوق الاسمنتي بكل من العين والوثبة والطابوق الجيري بالساد والحديد بالصفح والاكياس والصوامع والطحين والمكرونة بأبو ظبي (٢٥) بالإضافة الى العديد من المصانع الاهلية وأنشطة القطاع الخاص الذي جلب الكثير من اليد العاملة من الخارج .

كما تطورت المساحة المنزرعة في الامارة من مجرد ١٨٠٣١ دونما سنة ١٩٧٣ الى ٧٠٠٢٧ دونما في سنة ١٩٧٨ . بينما كانت المساحة

(٢٣) محمد زين العابدين . يوليو سنة ١٩٨١ . دراسة عن تطور قطاع الماء والكهرباء في امارة أبو ظبي . دائرة التخطيط في امارة أبو ظبي . ص ١٣ - ٢٠ .

(٢٤) نفس المرجع . ص ٧١ - ٧٦ .

(٢٥) الدكتور موفيق عارف ظاهر سنة ١٩٨١ . الصناعة في امارة أبو ظبي . دائرة التخطيط بالامارة . ص ٢٠ - ٥٢ .

على مستوى الدولة هي ١٠٧٦٦٠ ثم ١٤٥٥١٣ على التوالي أى قفزت نسبة الامارة من ١٤ ٪/ سنة ١٩٧٣ الى ٤٨ ٪/ من جملة الاراضى الزراعية سنة ١٩٧٨) (٢٦) •

كما ارتفع عدد الوحدات السكنية ما بين شقة وفبلا وبیت عربی وشعبي في سنة ١٩٧٨ الى ٣٧٨٩٠ وحدة في مدينة أبوظبى و١٢٨٥٣ في مدينة العين • هذا غير مساكن قرى وريف الامارة (٢٧) ليقابل الحاجة المتزايدة الى السكن خاصة بعد التوسع العمرانى الكبير وانشاء الجامعة بمدينة العين •

اذ من شأن كل هذا النشاط الاستثمارى الكبير والمتنوع أن يزيد من قوى الجذب في الامارة ويزيد من طلبها على العمالة الاجنبية الماهر منها وغير الماهر • مع الأخذ في الاعتبار توريد معظم المقاولين للمشروعات المختلفة العمالة الرخيصة التى لا تطلب أجراً عالياً والتي تريحهم عند القيام بأى عمل أو عند تسريحهم •

٢ - لا تشغل اماره دبی الا ٥ ٪/ فقط من المساحة ومع ذلك فقد كانت أكثر الامارات سكاناً في تعداد سنة ١٩٦٨ حيث كانوا يمثلون ٣٢٫٩ ٪/ وظلوا على نفس نسبتهم في تعداد سنة ١٩٧٥ الى أن هبطت نسبتهم الى ٢٦٫٥ ٪/ في تعداد سنة ١٩٨٠ • وان ازدادوا عدداً من ١٨٣١٨٧ الى ٢٧٨٤٣٧ نسمة فيما بين التعدادين الاخيرين • أى ازدادوا بمعدل الثلث تقريباً أو نحو ١٠ ٪/ سنوياً • أى أن زيادتها لم تكن بنفس الزيادة العامة للدولة ومن ثم انخفضت نسبة سكانها الى مجموع الدولة ككل • ومع ذلك فتركز أكثر من ربع سكان الدولة في ٥ ٪/ فقط من مساحتها يدل على ما تتمتع به الامارة من أهمية جغرافية وسكانية وتميزها التجارى الناجح ليس فقط على مستوى الدولة ولكن على مستوى منطقة الخليج كلها • ثم نجاحها في تحقيق

(٢٦) الدكتور محمد كابل ربحان سنة ١٩٨١ • دراسة اقتصادية لقطاع الزراعة والثروة السمكية في اماره أبو ظبى • دائرة التخطيط بالامارة • ص ١٤ •

(٢٧) عبد الغفار موزى هلال سنة ١٩٨١ • مشكلة الاسكان في اماره أبو ظبى • دائرة التخطيط • ص ٢١ •

الكثير من مشروعات التنمية والتوسع العمراني في زمن مبكر عن بقية الامارات وقبل طفرة انتاج النفط *

ومن ذلك يتضح أن ٩١٦٧ ٪ من مساحة الدولة تتركز في امارتي أبوظبي ودبي وحدهما كما أنهما يضمنان ٧٠ ٪ من السكان في التعدادين وهذا معناه أن أى تغيير سكاني طارئ على الدولة انما يأتى في المحل الاول من هاتين الامارتين *

٣ - شهدت بقية الامارات زيادات سكانية كبيرة ولكن مع ثبات ترتيبها النسبي الى حد كبير فاحتل الشارقة ٣٣ ٪ من مساحة الدولة ، وتراوح سكانها في التعدادات الثلاثة على التوالي ١٧٧٧ ٪ ، ١٤ ٪ ، ثم ١٥٣٣ ٪ أى أنها تحتل المركز الثالث مساحة وسكانا * ومع أن عجمان هي أصغر الامارات مساحة الا أنها تحتل المركز الخامس في السكان حيث كانت نسبتهم هي ٢٤ ٪ ، ٣ ٪ ، ٣٤٤ ٪ في التعدادات الثلاثة على التوالي * وأما أم القيوين فعلى الرغم من أنها ثلاثة أمثال مساحة عجمان الا أنها ثلث سكان الأخيرة أى أنهما يتبادلان تمثيل النسب فلم تتجاوز نسبة سكانها ١٢ ٪ من سكان الدولة وبذلك تعتبر أقل الامارات سكانا كما تعتبر في نفس الوقت أول الامارات تماثلا بين نسبتها المساحية ونسبتها السكانية التي تدور حول ١ ٪ لكل منهما *

أما رأس الخيمة فتحتل المركز الرابع مساحة وسكانا حيث تشغل ٢١٧ ٪ من مساحة الدولة ويمثل سكانها ١٣٥ ٪ ، ٨ ٪ ثم ٧١ ٪ في تعدادات سنوات ١٩٦٨ ، ١٩٧٥ ، ١٩٨٠ على التوالي أى بدأت تتشابه في تناقص النسبة السكانية كدبي * وأخيرا نجد سكان الفجيرة قد تضاعفوا فيما بين التعدادين الاخيرين مع ثبات نسبتهم حول ٣ ٪ وان كانت مساحتها لا تزيد عن ١٥ ٪ من مساحة الدولة

ثالثا :

ويكشف التعداد الأخير بعض المفارقات السكانية بين كل امانة والأخرى فمع أن النمو العام للسكان في الفترة ما بين التعدادين هو ١٧٤ ٪ سنويا الا أنه ليس المعدل الذي حدث في كل الامارات

فهو في أبو ظبي ٢٢٦٪/ بل بعد دراسة دقيقة وجد أنه ٣٠٪/ وهما أعلى نسبة تشهدها اماره بسبب الهجرة الكبيرة اليها وبنوعها الداخلي والخارجي . كما بلغت الزيادة السنوية في دبي ١٠٤٪/ وفي الشارقة ٢٠٪/ وفي عجمان ٣٣٪/ وفي أم القيوين ١٥٪/ وفي الفجيرة ١٩٪/ وفي رأس الخيمة ١٤٪/ وهذا معناه أن أبو ظبي هي أعلى الامارات في التزايد السنوي تليها عجمان أصغر الامارات مساحة فالشارقة الى أن تأتي دبي في ذيل القائمة .

وهنا يثور السؤال ما هي الأسباب الحقيقية وراء هذا المعدل المرتفع في التزايد السكاني ثم في اختلافه هكذا بين اماره وأخرى ؟ قد يفسر وجود البترول في بعض الامارات هذا المعدل المرتفع . ولكن من الدراسة سيكتين أنه لا يتوافر أساسا الا في كل من أبو ظبي ثم دبي وان كان بنسبة ضئيلة فيها . ومع ذلك يقفان على طرفي نقيض من حيث التزايد السكاني . ثم ما باله مرتفعا في عجمان وهي الامارة التي لا تنتج بترولاً ؟ قد يفسر ذلك وجود الوظائف والأنشطة التجارية أو الحاجة الى التوسع الزراعي أو العمراني في بعض الامارات مما يدعو الى تكاثر العمالة الأجنبية عليها . الأمر الذي يستدعي مزيداً من الدراسة . ولأن السكان أساساً قلة (قيم الأساس) في عجمان والفجيرة فأى زيادة على السكان تظهر بشكل جوهري وترفع نسبتها كثيراً .

فمثلاً يلجأ الوافدون الى السكنى في عجمان لرخص ايجار السكن بها عن كل من الشارقة ودبي المزدحمتان بفرض العمل والمرتفعان في ايجار السكن بهما . مع قلة المشاريع الاقتصادية بعجمان التي تستدعي العمالة .

رابعاً :

وأما فيما يتعلق بالكثافة السكانية وبتوزيع السكان فيمكن ملاحظة ما يلي :

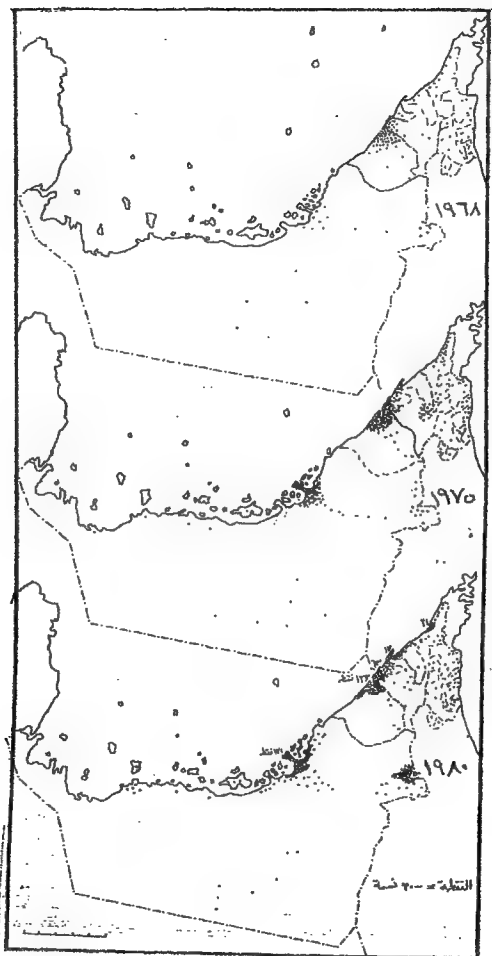
١ - كثرة المدن على طول الساحل خاصة الغربي والشمالي وبالتالي

كثرة السكان به استجابة لأهمية موقعه الجغرافى ومواجهه
الاقتصادية قديما وحديثا • فمنذ أقدم العصور امتد النشاط
البشرى على المناطق الساحلية سواء من أجل صيد البحر من
السماك واللؤلؤ أو ركوبه من أجل التجارة الاقليمية أو زراعة
مناطقه التى تنحدر إليها مياه الأفلاج والمياه الجوفية عموما •
بينما خلى قلب الامارات من السكان لسيادة ظروف الجفاف
الصحراوى اللهم الا حيث تتوفر المياه الجوفية فى بعض
الواحات أو التى تجرى بها الوديان الجافة للزراعة وللرعى • ومن
ثم لم تختلف الامارات كثيرا عن بقية بقاع الخليج العربى
خاصة بل والدول العربية عامة من حيث التوزيع الهامشى
للسكان ووجود القلب الميت الخالى منهم وهى نقطة الضعف
الخطيرة فى استراتيجية التوزيع السكانى بكثير من أقطار
الوطن العربى (٢٨) •

٢ - واليوم وبعد اكتشاف البترول فلازالت للساحل أهميته المتعددة
الجوانب ولا زال ارتباط السكان به وثيقا • أما الأوضاع فى
الداخل الصحراوى فقد تحسنت كثيرا عما كانت عليه فى الماضى
القريب فقد فرضت مواقع آبار البترول البرية التواجد البشرى
حولها كما مكنت عوائده المرتفعة من مد شبكة من الطرق الحديثة
جعلت الداخل مطروقا وسهلت ارتباطه بمركز العمران فى
السواحل وبالموانئ وبالمطارات • كما مكنت من اقامة العديد من
الشعبيات الحديثة ذات الاكتفاء الذاتى من ناحية الخدمات
والمرافق العامة • كما يسرت استصلاح بعض الأراضى للزراعة
بل واقامة مجمعات زراعية وصناعية معا فى بعض المواقع
الموهوبة فى الدولة كما هو حادث فى اقليم مدينة العين التى
تتوسع زراعيًا وصناعيًا وعمرانيًا مع الزمن بحيث يزيد سكانها
اليوم عن ١٥٠٠٠٠ نسمة وانتشار الزراعة والشعبيات

(٢٨) ١ - جمال حمدان سنة ١٩٨١ شخصية مصر • عالم الكتب
القاهرة الجزء الثانى • ص ٢٨٠ •

ب - د • طه عبد العليم رضوان سنة ١٩٨٠ فى جغرافية العالم
الاسلامى • دار الكتب الجاهلى - القاهرة • ص ٥٤ •



الجديدة على طول الطريق بينها وبين أبو ظبي من ناحية والطريق بينها وبين دبي في المنطقة الشرقية من ناحية أخرى . هذا غير التوسع العمراني . وهذا كله من شأنه إعادة توزيع السكان بالإضافة الى خلق مناطق عمرانية جديدة كما حدث في المنطقة الغربية بواحات ليوا ومنطقة الرويس في أقصى غرب الدولة . كما تشهد منطقة جبل علي في دبي نهضة عمرانية وصناعية تفخر بها كل الدولة .

ويمكن استبيان الصورة الحقيقية لتوزيع السكان في أنحاء الدولة المختلفة من خرائط التوزيع بالمنطقة على مدى التعدادات الأخيرة وبالتالي امكانية تسجيل اتجاهات تركيزهم وأى المناطق ازداد فيها التوزيع عن غيرها والأسباب التى من وراء ذلك وأى المناطق ثبت فيها التوزيع أو قل التوزيع بها وهكذا .. (الشكل رقم ٤) .

خامسا :

أما فيما يتعلق بالكثافة السكانية نفسها :

فمن خرائط التوزيع النسبى للسكان والتي ينسب فيها عدد السكان الى مساحة معينة من الأرض في فترة محدودة للدلالة على الكثافة فانها لا تدل دلالة دقيقة عن حقيقة التوزيع الفعلى للسكان في المساحة المشار اليها . وذلك لأنها تعتمد أولا على فكرة المتوسط الحسابى بكل ما فيه من عيوب وأغفاله وطمسه للاختلافات المحلية الموجودة ، كما تعطى كل طريقة تظليل بناء على الفئة العددية المعتمدة عليها أكثر من توزيع للمساحة الواحدة مما يجعل الكثافة تبدو مختلفة من خريطة لأخرى (٢٩) .

هذا وتختلف الكثافة العامة للسكان في دولة الامارات عن الكثافة الفيزيولوجية والزراعية والاقتصادية كما يحدث في معظم خرائط الكثافة في العالم وذلك على النحو التالى :

(٢٩) فتحى محمد أبو عيساه سنة ١٩٧٨ . دراسات في جغرافية السكان . دار النهضة العربية . بيروت . ص ٤١ .

(أ) الكثافة الحسبائية :

فبقسمة عدد السكان فى تعداد ١٩٦٨ على مساحة الدولة كلها وجد أن متوسط الكثافة العام للكيلو المتر المربع ٢٣ نسمة وفى تعداد عام ١٩٧٥ هو سبع نسمة ثم ارتفع فى تعداد ١٩٨٠ الى ١٣ نسمة ثم فى داخل كل اماره يوجد متوسط عام خاص بها . وقد سجلت اماره أبو ظبى أقل متوسط حسابى فى الدولة كلها حيث بلغ ٠.٧ ثم ٣ ثم ٧ نسمة فى الكم ٢ فى التعدادات الثلاثه على التوالى مما يدل على تداخل سكانى واضح بالاماره . بينما سجلت اماره عجمان أعلى متوسط حسابى اذ بلغ ١٦.٤ ثم ٦٦ ثم ١٤٤ نسمة على التوالى تلتها دبى ١٥.٢ ، ثم ٢٧ ثم ٧١ فالشارقة ١٢.٢ ثم ٣٠ ثم ٦١ فرأس الخيمه ١٤.٥ ثم ٢٦ ثم ٤٣ والفجيره ٨ ثم ١٤ ثم ٣٠ وأخيرا أم القيوين ٨.٤ ثم ٩ ثم ١٦ نسمة فى الكيلومتر المربع على التوالى .

(ب) الكثافة الفزيولوجية :

وفيهما ينسب السكان الى المساحة المنزرعه فقط مع استبعاد الاراضى الصحراوية والاراضى البور التى لم تستغل بعد فى الزراعه أى التركيز على الأرض ذات الوظيفة الزراعية (٣٠). هذا وقد قدرت مساحة الأرض المنزرعه فى الدولة عام ١٩٧٩ بنحو ٢٣٠.٢٨ هكتار أى ٣.٩٪ من جملة المساحة القابلة للزراعة أو ما يعادل ٢٩.٠٪ من جملة مساحة الدولة (٣١) وعلى هذا تصبح الكثافة الفزيولوجية فى تعداد ١٩٧٥ هى : —

$$\text{جملة عدد سكان الدولة} = \frac{٥٥٥٧٨٨٧ \text{ نسمة}}{٢٥٠ \text{ كم}^2} = ٢٢٣١ \text{ نسمة}$$

وفى تعداد ١٩٨٠

جملة عدد السكان فى الدولة أى ١٠٤٣٢٢٥

$$\text{مساحة الأرض المنزرعه أى} ٢٥٠ \text{ كم}^2 = \frac{٤١٧٧ \text{ نسمة فى الكم}^2}{٢٥٠ \text{ كم}^2}$$

- (٣٠) محمد السيد غلاب ومحمد صبحى عبد الحكيم سنة ١٩٦٢ . السكان : ديمغرافيا وجغرافيا . مكتبة الانجلو المصرية . القاهرة . ص ٣٢٢ .
(٣١) وزارة الزراعة والثروة السمكية سنة ١٩٨٠ . الزراعة فى دولة الامارات العربية المتحدة . ص ١٥ .

من هذا تبدو الكثافة مرتفعة جدا في كل كم ٢ حيث نسبنا السكان الى المساحة المنزرعة فقط رغم أن عددا كبيرا منهم يعيش في أرض أخرى غير منزرعة وذات وظيفة صناعية أو تجارية أو رعوية كما أن الأرض الزراعية ليست جميعها بدرجة واحدة من الخصوبة ومعدل الانتاج مما لا يؤدي بالضرورة الى كثافة سكانية واحدة على سطحها. وعلى ذلك تصبح الكثافة الفيزيولوجية كذلك غير صادقة الدلالة على التوزيع السكاني الحقيقي (٣٣) •

(ج) الكثافة الزراعية :

ويدل اسمها أنها قاصرة على كثافة العاملين في الزراعة في أرضهم التي يزرعونها وذلك بقسمة عددهم على مساحة الأرض المنزرعة • وفي هذا قصور كذلك لأنه قد يعيش مع المزارعين حرفيون آخرون لا يعملون بالزراعة ، كما تختلف خصوبة وانتاجية الأرض وطاقاتها على اعاشة الناس من موقع لآخر، وهي وان صلت للمفاصلة والمقارنة بين موقع وآخر في داخل الدولة ألا أنها لا تصلح للدلالة العامة على كل الدولة •

(و) وأخيرا الكثافة الاقتصادية العامة :

وهنا يمكن أن نستخرج عدة كثافات للسكان على حسب الحرفة أو المورد الذي يعيشون عليه. فيمكن أن تكون هناك كثافة تجارية لعدد التجار على حساب المساحات التي يشغلونها وكثافة صناعية وكثافة معدنية وكثافة رعوية أو زراعية •• الخ كما يمكن جمع كل هؤلاء الحرفيين في جانب البسط وجميع مساحات الموارد في جانب المقام لاستخراج الكثافة السكانية الاقتصادية • والأمر الذي يزيده هذه الكثافة صعوبة هو عدم توفر البيانات الإحصائية الدقيقة عن عدد كل حرفة وموقع تواجدها ومساحته •

ومن هذا العرض الموجز يتبين لنا أن الكثافة مسألة نسبية وتختلف دلالتها من طريقة لأخرى ولا تستطيع أى واحدة منها اعطاء الصورة الحقيقية لتوزيع السكان فاذا وجدنا أن متوسط الكثافة الحسابية لأبو ظبي هو ١٣ نفسا في كل كم ٢ فاننا نجد مايزيد عن المئات في بعض المواقع في الكم ٢ وما يخلو تماما من البشر في مواقع

(٣٢) فتحى أبو عيلانه • المرجع السابق • ص ٤٣ •

أخرى خاصة في مناطق الكتبان الرملية في أقصى الجنوب ثم في الغرب وكذلك الحال بالنسبة لبقية أنواع الكثافات الأخرى ..

ثالثا : النمو العام للسكان

ينمو أى مجتمع في العالم عدديا نتيجة الزيادة الطبيعية فيه أى الفرق بين عدد المواليد وعدد الوفيات سنويا ونتيجة الهجرة الخارجية اليه . والملاحظ أن المجتمعات القديمة تنمو أكثر ما تنمو عن طريق الزيادة الطبيعية فقط بل وقد تصدر بعض الزيادات للخارج . أما المجتمعات الحديثة فإنها فتحت أبواب الهجرة لتلعب دورا كبيرا في تشكيلها السكاني وفي زيادة نموها حتى تستطيع التغلب على مشكلات النقص في اليد العاملة ومشكلات استغلال الموارد الكثيرة المتاحة في أرضها ثم بدأت تتشدد في قبول المهاجرين الجدد بل وأوصدت الأبواب تماما في وجوههم بعد الوصول الى الحد الأمثل للسكان وأعلى مستوى معيشة للأفراد .

ودولة الامارات العربية في تاريخها القديم لم تمثل منطقة جذب على ساحل الخليج العربى ومن ثم كان عمرانها السكاني راجع في المحل الأول الى الزيادة الطبيعية ولكنها بعد اكتشاف النفط تغيرت حالتها وطبيعتها واضطرت لاستيراد اليد العاملة من الخارج ولعبت الهجرة الخارجية دورا كبيرا في تشكيلها ولذلك ينبغي دراسة كل من العاملين في نموها السكاني العام وذلك بالرجوع الى السجلات الحيوية التي تسجل حالات المواليد والوفيات سنويا وسجلات الجوازات والهجرة التى تبين عدد الذين منحوا تأشيرات الدخول للإقامة أو العمل أو للزيارة وتأشيرات الخروج خاصة لن انتهت مدة عقودهم .

١ - دور الريادة الطبيعية في نو السكان

الجدول رقم (٢) عدد المواليد في دولة الإمارات العربية المتحدة حسب فئات الجنسية والنسوح على ٧٧ - ١٩٧٨ (٣٣)

جنسية المولود	١٩٧٧			١٩٧٨		
	ج	١	٢	ج	١	٢
دولة الإمارات	٥٤٩١	٥٢٣٦	١٠٧٢٧	٥٦٨١	٥٤٧٢	١١١٥٣
دول خليجية وشبه جزيرة العرب	١١٩١	١١١١٢	٢٣٠٣	١٢٦٤	١١٩٩	٢٤٦٣
دول عربية أخرى	١٧٥٨	١٧٤٦	٣٥٠٤	٢٣٤٨	٢١٥٦	٤٥٠٤
دول آسيوية	٣١٢٢	٢٩٩٣	٦١١٥	٤١١٠	٣٩٩١	٨١٠١
دول أوروبية	١٣٢	١١٤	٢٤٦	١٠٨	٩٥	٢٠٣
دول أمريكية	١٥	١٧	٣٢	١٢	١٣	٢٥
دول أفريقية غير عربية	٢٣	١٩	٤٢	٤٦	٣٩	٨٥
غير معينين	٦٦	٨٤	١٥٠	٦١	٧٨	١٣٩
الجملة	١١٧٩٨	١١٣٢١	٢٣١١٩	١٣٦٣٠	١٣٠٤٣	٢٦٦٧٣

(٣٣) وزارة التخطيط - الإدارة المركزية للإحصاء - المجموعة الإحصائية السنوية .
المعد الرابع ١٩٧٩ جدول رقم ١٠ ص ٣٥

أولا المواليد :

يتبين من الجدول رقم ٢ أن جملة مواليد ١٩٧٧ كانت ٢٣١١٩ نسمة منهم ١٠٢٢٧ من المواطنين أى بنسبة ٤٢٪/ تليهم نسبة مواليد الجاليات الآسيوية ٢٦٥٪/ أى يشكلون أكثر من ربع مواليد الدولة ثم مواليد الدول العربية غير الخليجية ١٥٪/ والخليجية ١٠٪/ أى هما معا أقل من مواليد الجاليات الآسيوية وأن شكلا كذلك ربع المواليد و ١٧٪/ الباقية من مختلف جنسيات العالم .

ثم زاد عدد المواليد في ١٩٧٨ الى ٢٦٦٧٣ نسمة منهم ١١١٥٣ مواطنا أى بنفس النسبة السابقة ٤٢٪/ بينما زادت مواليد الجاليات الآسيوية الى ٨١٠١ نسمة أى ٣٠٪/ وظلت نسبة مواليد الدول العربية كما هي ١٥٪/ بينما هبطت في الدول العربية الخليجية الى ٩٢٪/ ومن الممكن الاتيان بمعدل الانجاب في نفس العام لو قسمنا عدد المواليد المواطنين على عدد النساء في سن الحمل وبصورة أدق عدد النساء المتزوجات في سن الحمل وهو ما لم يتوفر في المجموعة الإحصائية السنوية .

كذلك يلاحظ التقارب في عدد المواليد بين الذكور والاناث وفقا للمعدلات العالمية وعند جميع الجنسيات وأن الذكور دائما أكثر من الاناث عند الولادة بنسبة ١٠٤٪/ تقريبا فلقد كان عددهم ١١٧٩٨ في ١٩٧٧ بينما عدد الأطفال الاناث ١١٣٢١ أى بنسبة ١٠٤٪/ وفي عام ١٩٧٨ كان عددهم ١٣٦٣٠ وعدد الاناث ١٣٠٤٧ أى بنفس النسبة تقريبا .

وبين الجدول رقم ٣ عدة حقائق أخرى تزيد الموقف وضوحا وتفسر ما يحدث في كل امانة على حدة من حيث المواليد المواطنين على النحو التالي :

١ - نسبة المواليد المواطنين في ١٩٧٧ على مستوى الدولة ٤٢٪/ وفي عام ١٩٧٨ كانت ٤١٫٦٪/ والباقي من جنسيات أجنبية وبينما

جملہ اول رقم (۳)

[illegible]

تقترب اماره أبوظبى من هذه المتوسطات تشذ بعض الامارات الأخرى .
ففى جميعها ترتفع نسبة المواليد المواطنين على المواليد الأجانب عدا
دبى التى يحدث فيها العكس تماماً ففى عام ١٩٧٧ وصلت نسبة
المواليد المواطنين ٢٥٪ ثم هبطت فى عام ١٩٧٨ الى ٢٣٪
والباقى من جنسيات أجنبية تليها أبو ظبى لكثرة الأجانب بها .

٢ — كما بلغت نسبة المواليد فى أبو ظبى ٤١٪ من جملة المواليد
١٩٧٧ على مستوى الدولة وبلغ عدد المواليد المواطنين فيها ٤١٢٨
من جملة مواطنى الدولة وعددهم ١٠٧٢٧ أى بنسبة ٣٩٪ وعدد
مواليدها الأجانب ٤٨٤٣ أى بنسبة ٤٣٪ من جملة المواليد الأجانب
فى الدولة . وفى عام ١٩٧٨ كان مواليدها المواطنين ٤١٧٧ من جملة ١١١٥٣
على مستوى الدولة أى بنسبة ٣٧٪ والأجانب ٤٢٪ ويمكن
على نفس النسق استخراج النسب للمواطنين والأجانب فى كل اماره

ثانياً — الوفيات :

٣ — اذا كان مجموع المواليد فى أبو ظبى ٩٥٢٤ نسمة فى ١٩٧٧
وكانت وفياتها هى ٩٩٤ نسمة فان صافى الزيادة العددية هى ٩٥٢٤ —
٩٩٤ = ٨٥٣٠ نسمة (٣٤) .

وفى عام ١٩٧٨ كان عدد مواليدها ١٠٧٨٩ وعدد وفياتها ٩٢٤
نسمة أى بصافى قدره ٩٨٦٥ نسمة واذا قدر سكان الامارة عام ١٩٧٨
مثلاً بـ ٣١٢٢٧٤ نسمة (٣٥) وكانت جملة مواليدها ١٠٧٨٩ نسمة فان

$$\text{معدل المواليد العام الذى ينسب الى كل السكان يكون} \frac{10789}{312274} \times 100$$

= ٣٤ فى الألف وهذا بالطبع يقل كثيرا من معدل الانجاب الذى ينسب
فيه عدد المواليد الى النساء فى سن الحمل فقط .

كما يدل انخفاضه على أنه ليس العامل الوحيد فى زيادة عدد
سكان الامارة من مجرد ٢١١٨١٢ فى تعداد ١٩٧٥ الى ٤٥٠٧٣٢ نسمة
فى تعداد ١٩٨٠ الأمر الذى يقتضى أن يزداد السكان سنوياً بنحو

(٣٤) اماره أبو ظبى . دائرة التخطيط . المرجع السابق . جدول رقم

٨ . ص ٩ .

(٣٥) وزارة التخطيط « المجموعة الإحصائية السنوية » العدد الرابع

٤٧٧٠٠ نسمة وليس ٩٨٦٥ نسمة ليصل عددهم الى ما أقره التعداد الأخير وهو مالم يحدث ، وهذا واقع تعيشه الامارة وتعيه جيدا .

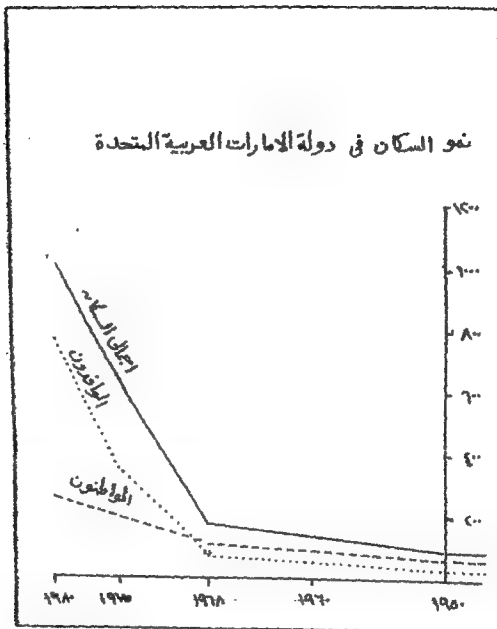
٣ - كما يعتبر معدل الوفيات في أبو ظبي من المعدلات المنخفضة جدا والتي لا تحدث في أرقى المجتمعات الأوروبية كما تظهره المعادلة التالية :

$$\text{معدل الوفيات الخام } ١٩٧٨ = \frac{٩٢٤}{٣١٢٢٧٤} \times ١٠٠٠ = ٢٩ \text{ في الألف}$$

ولا يرجع هذا المعدل المنخفض وهو ٣ في الألف تقريبا الى ظروف طبيعية لاجتمع أبو ظبي أكثر مما يرجع الى عدم انتظام هرمها السكاني والى قلة نسبة العمالة فيها سواء من الأطفال أو من كبار السن والى غلبة فئات الشباب والرجال القادرين على العمل والذين تقل فيهم عادة نسبة الوفاة بعكس الفئات دونهم وفوقهم . هذا بالاضافة الى الأسباب الظاهرية العامة من ارتفاع مستوى المعيشة وتوفير الكفالة الصحية لجميع السكان مواطنين وغير مواطنين وبالمجان . ونظرة واحدة الى الخدمات الصحية اليوم تكفى للدلالة على مدى اهتمام الدولة بها والعمل على توفيرها في كل الامارات على حد سواء . فلقد كان قبل عهد البترول عدد المستشفيات محدودا كما كانت تتعدهد معونات الدول الأجنبية ولكن في عام ١٩٧٨ ارتفع عدد المستشفيات العامة الكبيرة الى ١٨ مستشفى بواقع ٤ في الشارقة و ٣ في أبو ظبي واثنان في كل من العين وعجمان ورأس الخيمة الكويتي والنخيل والفجيرة الايراني فالكويتي ثم ٣ في دبي الكويتي والايراني والمكثوم وحاليا راشد . ضمت جميعها ٢١٧٩ سريرا ويخدم فيها ٢٦٧٥ فنيا بالاضافة الى ٦٧٣ طبييا هذا غير أطباء الوحدات المدرسية ورعاية الأمومة وغير ٧٨ عيادة خاصة بها ٢٣٩ طبييا بالاضافة الى ١٣ وحدة طب وقائي (٣٦) هذا وقد تحسن الوضع الصحي بعد عام ١٩٧٨ كثيرا .

(٣٦) وزارة التخطيط « المجموعة الإحصائية السنوية » العدد الرابع .
سنة ١٩٧٩ . جدول رقم ٢٣٥ . ص ٣٧١ .

نمو السكان في دولة الامارات العربية المتحدة



عن الدكتور نادر فرجاني ، « اتحاد الإمارات العربية المتحدة : أوضاع السكان
 وقوة العمل » في (المستقبل العربي العدد ٢٨ يونيو ١٩٨١) ص ١٠٨
 شكل رقم (٥)

(ب) دور الهجرة في نمو السكان

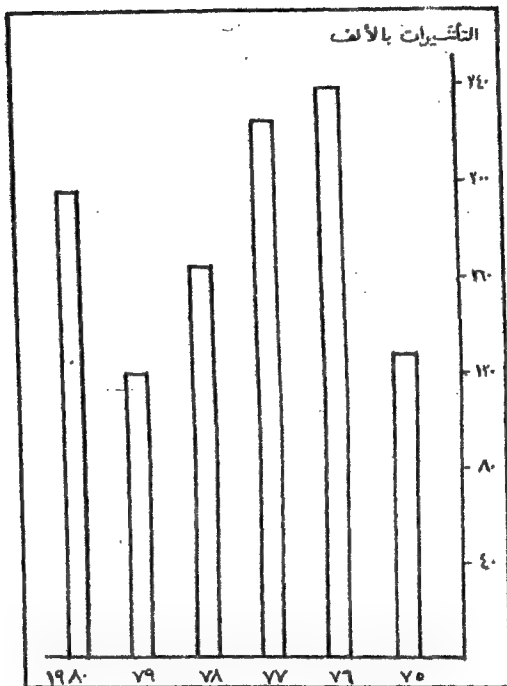
يبين هذا الجدول رقم (٤) التشكيل العام لسكان دولة الامارات .
فيعد أن كانت نسبة المواطنين على مستوى الدولة ٣٦١٪ في عام
١٩٧٥ . اذا بها تنخفض الى ٢٧٩٪ عام ١٩٨٠ .

وبينما كانت نسبتهم في اماره أبو ظبي الى جميع مواطني
الدولة هي ٢٧٢٪ اذا بنسبتهم ترتفع الى ٣١١٪ عام ١٩٨٠ .
وذلك لتدفق كثير من المواطنين على الامارة طلبا للوظائف المتاحة لهم
في مرافقها ومؤسساتها العامة والمراكز الادارية المختلفة .

ولكن ذلك لا ينبغي أن يحجب حقيقة خطيرة أخرى وهي انخفاض
نسبة المواطنين أنفسهم في اماره أبو ظبي أمام تزايد نسبة الوافدين
فيها . فيعد أن كانت نسبتهم هي ٢٥٩٪ في عام ١٩٧٥ اذا بها
٢٠١٪ في عام ١٩٨٠ . أي بينما كان الوافدون فيها يمثلون ٧٤٪
اذا بهم ٨٠٪ على التوالي . كما ارتفعت بها نسبة الذكور الى ٧٣٪
لارتفاع ايجارات المساكن بها عن كل الامارات الأخرى مما يمثل
عقبة حقيقية أمام الوافدين عند استدعائهم لعائلاتهم وزوجاتهم .

كما يؤكد هذا الجدول على خطورة حجم الهجرة الى الدولة في
جميع الامارات . . وهو ما تظهره الجداول الأخرى التالية .

تعطى دولة الامارات العربية ثلاثة أنواع من التأشيرات للدخول
اليها وهي تأشيرة الزيارة — الإقامة — ثم العمل والذي يهمنس في
الدراسة في المحل الأول هو تأشيرة العمل ولاتي بمقتضاها ووفق
نظام خاص تمنح تأشيرات الإقامة لهؤلاء العاملين أو للأسر المصاحبة
لهم وكلا التأشيرتين تدخلان في التعدادات السكانية ومن ثم يدخلون
الكثير من التعديلات على الهرم السكاني الا أن الأصل هو تأشيرة
العمل التي بمقتضاها يدخل اتباع العامل الدولة أو يرحلون عنها برحيله
لذلك توجه لها أهمية خاصة بالاضافة الى دورها الاقتصادي والانمائي
والتعميري في الدولة كما أن غالبية العاملين الأجانب خاصة أصحاب



شكل (٦) تشييرات العمل الصادرة ١٩٧٥ - ١٩٨٠

الدخول المنخفضة لا يصبحون أسرهم ولا يحق لهم ذلك حيث يشترط أن لا يقل دخله الشهري عن ٢٠٠٠ درهما :

من هذا الجدول يمكن استدراك الملاحظات التالية :

١ — ليست هناك علاقة بين مساحة الامارة وعدد سكانها الأصليين وبين تأشيرات العمل الممنوحة للأجانب وعدد المقيمين عليها فدبي على سبيل المثال هي أكثر الامارات منحاً لتأشيرات العمل بل بلغ ما منحت في كل من عامي ٧٦ — ١٩٧٧ نحو ٥٠٪ من كل ما منحت الدولة من تأشيرات. كما منحت الشارقة ٥٤٣٤٤ تأشيرة عمل في ١٩٧٦ مقابل ٤٩٣٨١ منحتها أبو ظبي رغم أن الأخيرة تساوي ٢٦ مثلاً من مساحة الشارقة •

٢ — تعطى كل من أم القيوين والفجيرة أقل تأشيرات عمل للأجانب وربما يرجع هذا لقلة المشاريع العمرانية فيها ولواردتها المحدودة بعض الشيء •

٣ — بلغت سنة ١٩٧٦ القمة في منح موافقات العمل لحوالي ربع مليون عامل ثم بدأت تهبط عددياً بعد ذلك على مستوى الدولة ومعظم الامارات عدا اماره رأس الخيمة التي ازدادت الموافقات الممنوحة منها عام ١٩٧٩ عن ذي قبل •

٤ — تمثل هذه الموافقات المسجلة والرسمية أرقاما كبيرة من العمالة الأجنبية تكاد تكون وحدها دولة داخل دولة هي دولة الوافدين بكل ما يعنيه ذلك من تنافسهم مع الفرشة السكانية الأصلية. ومن تضارب مع بعضهم البعض حسب قومياتهم ولغاتهم وتعدد الوانهم •

والحق يقال أن جميع عمليات التنمية في كل بلاد العالم تحتاج لرأس المال المكثف سواء كان رأسمالا تكنولوجيا يعتمد على الآلة وعلى المجالات التطبيقية لكل العلوم كما يحدث في الدول المتقدمة بأوروبا وأمريكا أو رأسمالا بشريا خاصة في الدول المزدهمة بالسكان وذات الامكانيات المحدودة كما هو حادث في معظم دول آسيا وأفريقيا أو العالم الثالث •

ويعتبر العجز في القوى العاملة كما وكيفا في أى دولة مهما كانت درجة تحضرها وتقدمها من أخطر الصعوبات التي تواجه مشاريع التنمية بها ومن ثم تلجأ دول العجز في اليد العاملة الى أحد أمرين أو هما معا اما الاعتماد على التكنولوجيا الآلية المتقدمة جدا والتي تغنى عن استيراد اليد العاملة وذلك في الدول التي قطعت شوطا طويلا في التقدم وأصبح جزء من تراثها ومن تربيتها اليومية وهو الأمر الذي لا تستطيعه دول الخليج خاصة ودول الوطن العربى عامة، أو الاعتماد على اليد العاملة المحلى منها والمستورد على السواء ، أو تأخذ بقدر محدود من تكنولوجيا متواضعة متمشية مع مستواها العمالى وبقدر من العمالة اللازمة .

وعن طريق الاعلانات الحكومية المنتظمة عن الوظائف المختلفة وعن طريق اعلانات الشركات العامة والقطاع الخاص وأصحاب الأعمال الذين يطلبون تأشيرات جماعية ثم عن طريق الكفالة الشخصية التي من حق كل مواطن يأتى العمال من البلاد المجاورة والبعيدة على حد سواء وذلك للعمل في داخل الدولة كإفراد أو كجماعات ، خبراء كيعض العرب والأوربيين ، يد عاملة مدربة ماهرة كمعظم العرب، يد عاملة غير فنية وتحمل الأعمال الشاقة في الظروف الصعبة كالتشديد وبناء الطرق وذلك من شبه القارة الهندية وما جاورها ، خديم في المنازل والمحلات من السلالات الآسيوية .

ونظرا لضخامة حجم المشروعات وللتطور السريع الجارى في مختلف المجالات وعجز اليد العاملة الوطنية عن السوفاء الا بنحو ١٠٪ من مجموع القوى المطلوبة بالاضافة لتأفف الكثير منها عن مزاولة الأعمال الفنية واليدوية ورغبتها فقط في الأعمال الاشرافية والمكتبية ونظرا لارتفاع أجور اليد العربية بحكم أنها من بلاد شقيقة وتعيش في ظروف طيبة وتعودت على الحياة الكريمة والغنية والمتحضرة فقد لجأت الشركات والأفراد الى جلب اليد العاملة الرخيصة من آسيا التي تعيش في ظروف شديدة في بلادها وتكتفى بأقل الأجور وبأقل الخدمات وهى ان صبرت على ما تبذل من جهد في الزمن القصير الا أنها ستحصد نتيجة ذلك في الزمن الطويل وستكون أكبر الأخطار التي تهدد أمن وعروبة

الدولة بل وكل منطقة الخليج فان المعركة في الغد هي بين الحضارتين العربية والهندية فاما أن يظل ساحل شبه الجزيرة العربية عربيا واما أن تتأثر شبه القارة الهندية من حملة محمد بن القاسم عليها فتهند ساحل الخليج *

ومن الملاحظ في الجدول رقم (٦) امكان استخراج الظاهرات السكانية الآتية :

١ — لم ترد التأثيرات الممنوحة للعمل عام ١٩٧٥ عن ١٢٧٩٣٨ تأشيرة كان نصيب الهند منها ٣٧٪ والباكستان ٢٩٫٢٪ تلاهم العرب ١٨٪ ولم تشمل العناصر الآسيوية الأخرى الا نحو ٥٪ اذ لم يكن للبلاذ عهد بها ولا للشركات سابق تجربة أو نفوذ عليها وبلغت التأثيرات ذروتها في عام ١٩٧٦ اذ ارتفعت الى ٢٣٩٥٥٥ تأشيرة أى بزيادة قدرها ٨٧٪ عما كانت عليه في عام ١٩٧٥ وفيها تضاعفت حجم العمالة الهندية والعربية بالذات وان اختلفت ترتيب النسب فارتفعت نسبة الهنود الى ٤١٪ وهبطت الباكستانية الى ٢٤٪ وارتفع العرب الى ٢٠٪ أى شكل الهنود والباكستانيون ١٥٧٥٢٢ نسمة عاملة وحدها (٥٦٪) ولم تهبط الذروة كثيرا في عام ١٩٧٧ بل ظلت معظم النسب للجنسيات المختلفة كما هي مع هبوط نسبة العرب وارتفاع نسبة العناصر الآسيوية من غير شبه القارة الهندية الى ٨٪ فالهند نصيبها ٤٢٫٦٪ والباكستان ٢٣٫٤٪ أى يشكلون معا ثلثي العمالة المستوردة المسجلة ثم بدأت تهبط نسبة العرب الى ١٧٫٩٪ بينما مثلت أوروبا وأمريكا ٧٫٦٪ أما في عام ١٩٧٨ فقد بلغ مجموع التأثيرات على مستوى الدولة ١٦٤٤٠١ فقط احتل الهنود منها ٣٦٫٧٪ والباكستانيون ٢٢٫٢٪ ودول أوروبا وأمريكا ٩٫٥٪ فقط (انظر الشكل ٧) *

من هذا يتبين أنه من غير المقول ولا السليم أن تطفئ سلالة معينة على كل العمالة المحلي منها والأجنبي وبدرجة لا تتكرر في أى جزء من العالم الا في منطقة الخليج *

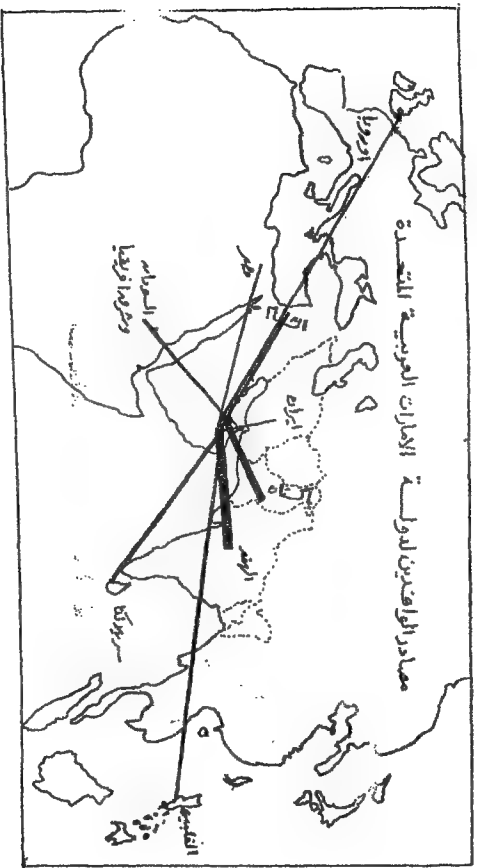
٢ — ومن دراسة حجم العمالة الوافدة في كل امانة على حدة

نجد دبی دائماً في المقدمة من حيث الموافقات التي تمنحها جدول (٦)
تليها أبو ظبي فالشارقة ٤٣٣٪ / ٣٤٪ لكل منهم على التوالي عام
١٩٧٨ بينما شكلت التأشيرات التي منحتها الامارات الأربع الاخرى
١١٣٪ / ٠

وبينما منحت دبی تأشيرات دخول لعناصر آسيوية بلغت
٥٧٠٨٧ تأشيرة عام ١٩٧٨ اذا بها لا تمنح الا لنحو عشر هؤلاء للعرب
فقط ولا نجد اهتماما بجلب العرب في المحل الأول الا من اماره أبو ظبي
التي منحت للعرب أكثر مما منحت للهنود في نفس العام ، وقد يكون
انصراف عدد كبير من مواطني دبی الى اجتراف التجارة وتعودهم
على الهنود وعلى استكانتهم أحد أسباب التعاطف معهم والاكثر
من منحهم تأشيرات العمل لهم كما ساعدت على ذلك العلاقات
التجارية القديمة بين الامارة والهند قبل عصر البترول . وأول ما يترتب
على حجم هذه التأشيرات هو اختلال درجة التجانس العرقي بين كل
امارة وأخرى فالامارات التي تمنح أكثر وتتراحم عليها العمالة
الوافدة يتعمد نسيجها العرقي أكثر والامارات التي تمنح أقل تحافظ
على مظهرها العرقي بدرجة أكبر ويقل فيها التناثر .

وهنا قد يثور السؤال هل هناك علاقة بين منح التأشيرات
للأجانب وحجم المشروعات في الامارة أو بمعنى آخر هل تعطى
الامارات الغنية تأشيرات أكثر من الامارات الأخرى كما قد يحدث
العكس أحيانا ؟ تبحث هذه العلاقة في ضوء التطورات الاقتصادية
والتنموية في كل اماره .

٣ - وقد أدى تدفق الهجرة هكذا على الدولة الى تغييرات
سكانية كبيرة فيها فبينما كان المواطنون يشكلون الغالبية للسكان في
عام ١٩٦٨ في كل من دبی وأبو ظبي ونحو ٣/٤ سكان اماره الشارقة
وتقريبا معظم سكان بقية الامارات اذا بنسبتهم تنخفض تدريجيا في
كل اماره وان كان ذلك بنسب مختلفة حتى أصبحت نسبتهم في تعداد
١٩٨٠ هي ٢٧٩٪ / فقط أي ربع السكان على مستوى الدولة ومعنى
ذلك وبوضوح أن الشارع في معظم مدن الامارات هو شارع أجنبي يكاد
أن يفتق منه العنصر الوطني ويليه العربي . وهنا ممكن الخطورة



شكل رقم ٨ - تيار النفط إلى دوله الإمارات العربية المتحدة

جدول رقم (٧) توظيف قوة العمل وسمه لى مساهميا لى التعداد الإحصائى عى بالذريعة مرمى القطاع الأخرى علم ١٩٨٠ (٨)

البنية	قوة العمل لى جهاز الذريعة		السمه	السمه	مسمه لى السمه	فى القطاع الأخرى		
	السمه	السمه				لسمه بالسمه	لسمه بالسمه	السمه
مراك	٥٤٠٠	٩,٨	١٨,٥	١٨,٥	٥٩٠٠	١٠٩٠٠٠	(٢٧,٨)	١٠٩٠٠٠
عربى وكسره	١٠٤٠٠٠	١٨,٤	٤٦,٤	٤٦,٤	(٢١,٦)	(٢٧,٨)	(٢٧,٨)	(٢٧,٨)
اسم	٣٨٥٠٠٠	٦٩,١	٣٦,٣	٣٦,٣				
جسمه لى كسره	١٦٠٠٠	٢,٣						
جمله الزامه لى	٥٠٣٠٠٠	٤٠,٢	٦٦,٩	٦٦,٩				
السمه	٥٥٣٠٠٠	١٠٠	٥٣,٥	٥٣,٥				

(٨) السجل المرمى السمه المسمه - لى ١٩٨٣ - جدول ٨٠٧ مرمى السمه السمه للسكان ١٩٨٠ - مرمى ١٩٢

ليس فقط من الناحية العددية البحتة ولكن أيضا من الناحية الاقتصادية. فمن الملاحظ أن معظم مشروعات التنمية في مجالات الصناعة والبتترول والتجارة والخدمات والانشاءات بل الزراعة تعتمد أساسا على اليد العاملة الأجنبية بحيث أصبح من العسير التخلّي عنها أو طردها وهي بالضرورة من سكان المدن. وهذا بعكس ما هو حادث في الكويت فلقد بلغ الكويتيون ٤٧٣٠٨٨ نسمة في تعداد ١٩٧٥ أي ٤٧.٥٪ تلاهم الأخوة العرب ٤١٩١٨٧ نسمة أي بنسبة ٤٢.١٪ أي أنهما معا يكوّنان ٨٩.٦٪ من سكان الدولة وباقي النسبة وهي ١٠.٤٪ أي ١١٢٢٨٩ نسمة من غير العرب وبذلك تظل الكويت في الزمن البعيد غريبة لهما ودما وحضارة وعمرانا وقد كشف تعداد ١٩٨٠ أن سكان الكويت بلغوا ١٣٥٥٠٠٠ مليون نسمة (٤٠) كما أن سكانها في عام ١٩٨٢ يقدرّون الآن بنين و ١٥٢١ مليون منهم ٧٣٥٨٠٠ كويتيون و ٧٨٥٢٠٠ عرب وأجانب أي أن الكويتيون يبلّغون ٤٨٪ من مجموع السكان (٤١).

يبين هذا الجدول خطورة حجم العمالة الوافدة سواء على مستوى أجهزة الدولة والدوائر الحكومية أو على مستوى القطاع الخاص في مجالات التجارة أو الصناعة أو الزراعة.

ففي عام ١٩٨٠ لم يزد المواطنون العاملون في الدوائر الحكومية عن ١٠٪ وجلهم في وظائف الإدارة العليا في كل مصلحة، بينما بلغت نسبة العاملين من الوافدين الأجانب ٧١.٨٪ ومن العرب ١٨.٤٪ وهم الذين يقع على عاتقهم معظم العمل الفني والإداري. وهذا مما يؤكد خطورة حجم ودور هذه العمالة الوافدة.

وبيّن الشكل رقم (٨) أهم تيارات الهجرة الى الدولة.

ومرة أخرى تتأكد هذه الخطورة اذا ما نظرنا الى القطاع الأهلي الذي بلغ عدد المشتغلين فيه ٣٩٠٢٠٠ نسمة منهم ٣٧٨٢٠٠ وافدا أجنيا أي بمعدل ٩٧.٢٪ والباقيون وهم ١٠٩٠٠ فردا من المواطنين لا يمثلون الا ٢.٨٪ وهم من أصحاب المحلات التجارية أو القطاعات الصناعية أو المشتغلين بالبحر وبالصيد أو أصحاب المزارع الذين

(٤٠) وزارة التخطيط - التعداد العام للسكان - الكويت ١٩٨٠.
(٤١) مجلس التخطيط - المجموعة الإحصائية السنوية ١٩٧٥ الكويت.

يجلبون لها الفلاحين من شبه القارة الهندية أو من مصر ، ولا يحاول أحدهم غلاحة الأرض بنفسه • الأمر الذي سيفقدهم حتى المهارات البسيطة المطلوبة لهذه الحرف الأولية ، اكتفاء منهم بالسرواتب والتعويضات العالية التي يحصلون عليها أو إيجارات المساكن التي يملكونها أو العوائد التي تعود عليهم من ملكية المحلات التجارية أو المشاركة فيها •

ويكشف هذا الجدول بدوره عن ضرورة تدخل الدولة لأحداث التوازن في سوق العمل وفي التدقيق في اختيار العناصر الوافدة من العمالة من ناحية وفي إحلال المواطنين قدر الطاقة محلهم من ناحية أخرى • فالجدول يتنبأ بانخفاض نسبة المواطنين في عام ١٩٨٥ إلى ١٥٪ فقط وأن ١٠٪ فقط منهم هم الذين سيدخلون في القوى العاملة بالدولة • وأن هذه النسب هي أقل النسب بين كل دول مجلس التعاون الخليجي •

ومما يسترعى الانتباه في العمالة الوافدة ما يلاحظه الفرد في مختلف الأنشطة بالدولة وهو ميلها إلى التخصص حسب الجنسيات والبلاد الوافدة منها • فمثلا معظم الحرفيين في المناطق الصناعية بكل مدينة وسائقى سيارات الأجرة والبائعين في محلات الأقمشة من الباكستانيين كما أن معظم الأعمال الإدارية في الشركات وفي المباني وأنشاء الطرق والخدمات المهنية والمستشفيات تتركز بيد الهنود وتتخصص طوائف السيخ منهم بالذات في أعمال البناء خاصة النجارة والطرق ، أما الإيرانيون فيحترفون تجارة الأدوات المنزلية والملبوسات والبقالات والمخابز وصناعة الطابوق وأما بقية طوائف آسيا من سريلانكا أو الفلبين مع سنغافورة وكوريا فيقومون بالخدمات المنزلية وأعمال النظافة ويمتد دور العرب اليوم على أكثر من الخدمات خاصة التعليمية والصحية والفنية والإعلامية والإدارية في الوزارات بالذات • وبالتجول في المدارس مثلا تجد المرحلة الابتدائية تستقطب الفلسطينيين سواء للبنين أو البنات بينما يسيطر المصريون على ما عدا ذلك من المراحل الأعلى ، حتى الجامعة يتقاسم فيها الوظائف الأكاديمية والإدارية العرب على اختلاف دولهم ونزعاتهم كما نجد اتجاها محمودا اليوم في تعريب الكثير من الوظائف والمراكز في البنوك وشركات البترول

جول رقم (٨) السكان ووزن الممثل لمن المجلس البلدي المسمى تسمي عام ١٩٨٥

الدراسة	المستطاني بالرقم				فرقة الممثل	
	الحياتية	مناطق	مناطق	تسمي عام	الحياتية	مناطق
الإدارة العامة للبحر	١٩٩١	٢٩٥	١٥	١٣٣	١٣	١٠
البحر	٥٧٨	٢٩٣	٥١	١٥١	٧٥	٢٦
البحر	١٣٢١١	٨٣٥٣	٦٤	٢٩٤٥	٢٨٦٥	٤٨
مستطاني	١٢٨٣	١٠١٠	٦١	٢٥٧	١٥٠	٥٨
مستطاني	٤٧٤	٧٨	١٣	١٣١	١٤	١٤
البحر	١٨١٣	٢٦٣	٢٦	٤٩٤	١٤٠	٤٤
البحر	١٩٨٩٤	١١٠٩٦	٥٦	٤٨٣٥	٢٠٠٦	٤١

(١) المستطاني المسمى - المدة المسمى - قبل ١٩٨٣ - جول رقم (١٣) من ١٩٩٤ -

المختلفة والمستشفيات لتسهيل مهمتها العلاجية والتعامل مع الناس
بما يكفل نجاح وظيفتها •

كما يتميز معظم هذه الهجرات بأنه مؤقت والقليل منه ما يكون
من أجل الاستيطان الدائم والحقيقي ويأتي الوافدون وهم في سن
العمل والقدرة على الانتاج والعطاء وقد يخدم البعض
منهم سنوات طويلة قبل أن يقرر العودة النهائية
الى وطنه الأم ولكن جميع الوافدين من قصرت اقامتهم
منهم أو طالت ينفق في داخل الدولة ثم يحول الباقي من مدخراته الى
ذويه ووطنه دون أن يستثمر في داخل الدولة شيئاً من هذه الأموال
وهذا معناه في الزمن الطويل استنزاف ثروة البلاد المحدودة • وليس
معنى هذا هو تحريم ومنع ترحيل مدخرات الوافدين الى الخارج
فهذا لا يحدث في أى دولة في العالم ولكن هذه هي ضريبة استيراد
العمالة الوافدة وعجز اليد العاملة الوطنية عن تلبية حاجات التنمية •
كما يأتي معظم النازحين الى الدولة أفراداً لا أسراً - الا غالبية
العرب - وهذا من شأنه ارتفاع نسبة الذكور في المجتمع على الاناث
وبالتالى زيادة الجرائم الخلقية • فاذا كانت مرحلة استغلال البترول
الأولى ونشأة دول الخليج قد استدعت استقدام الآلاف من اليد
العاملة الآسيوية فإن الحاجة اليهم اليوم ليست بنفس الحدة
والاحتياج اليهم في الماضي بل ان الحاجة الضرورية والملحة اليوم
هي ترحيلهم على فترات منتظمة مخططة بعد أن استقرت كل
المشروعات واتضحت معالم طريق التنمية وبعد أن بلغ عددهم
المليونين وذلك درءاً لبعض الأخطار التالية :

(١) امكانية تحول حالة الاستيطان المؤقت والبريء في مظهره
الى حالة توطن دائم ومصاحب في نفس الوقت بارتباط وثيق بالوطن
الأم حضارياً وسلوكياً وليس مثل ولاية كوبيك في الاتحاد الكندي
ببعيد بل قد ينتهي الأمر بتدخل الدول الأجنبية لرعاية مصالح رعاياها
في دول الخليج أو على الأقل ارسال لجان لتقصي الحقائق وانعاش
ظروف حياتهم المعيشية هذا ان لم يكونوا طابوراً خامساً ومدرّباً
للاستعمال واستخدام العنف عند الحاجة وعند التدخل الخارجى بل
قد يتغلب العدد في النهاية على المواطنين القلة فتتحول الدولة الى
سناغافورة جديدة حين استولى المهاجرون عليها من المواطنين الاصليين •

(ب) استيلاء الكثير من هذه الجماعات على أنشطة اقتصادية كاملة ومحاولة احتكارها قد يشل حركة المجتمع كله عند الشدّة ولا أهمية هنا لدور الشرك العربي النائم ولا للعناوين العربية على كثير من هذه المشروعات (٤٢) •

(ج) كثيرا ما تكون هذه الجماعات خاصة الرخيصة الأجر مجتمعات مقفلة غير منسجمة مع النسيج العربي العام بمعنى أن لها عاداتها ومأكلاها وتصرفاتها التي لا تتعدل ومن ثم تعيق كثيرا سرعة تحضر وتقدم هذا المجتمع بعكس الحال لو عربت معظم هذه الجماعات • صحيح أن اليد العاملة العربية مكلفة أضعاف الهندية ولكنها في الزمن الطويل ستطور الوظيفة أو الخدمة التي تؤديها إلى الأحسن وستعمل على تدعيم عربية هذا المجتمع ثقافة وحضارة كما ستوفر الأمن للدولة حيث لا يتوقع منها الاخلال بالنظام أو قلب التقاليد العامة كما أنها تعدوت على مستويات معيشية طيبة في بلادها لن تتنازل عن مستواها هنا وهذا معناه العمل على رفع مستوى المعيشة هنا وانفاق جزء كبير من أرباحها في داخل الدولة وهو ما لا يحدث من الهنود الذين يرضون بأقل من الكفاف في المعيشة •

(د) كما تؤدي الحرية المعطاة للشركات ولرجال الأعمال في الحصول على التأثيرات الجماعية لمن يريدون والاتجار بها وادخال مضاعفاتها دون الشروط المطلوبة وكذلك حرية الاهالي أنفسهم في استجلاب من يريدون من العمالة الرخيصة الى اخلال رهيب بنسبة المواطنين في الدولة وتدل الدراسات على أن نسبة المواطنين قد انخفضت من ٦٠٪ عام ١٩٦٨ الى ٣٦٪ في ١٩٧٥ ثم الى ٢٧٫٩٪ في تعداد ١٩٨٠ ولا يزال المنحنى السكاني الوطني في تدهور وفي انحدار حتى أن نسبتهم ستعطب الى ١٢٪ في ١٩٨٥ ثم الى ٩٪ في ١٩٩٠ وأخيرا ما بين ٧ - ٢٧٪ في آخر هذا القرن (٤٣) والواجب الوطني يحتم عدم تجاوز أى فئة أجنبية عدد المواطنين بأى حال من الأحوال •

(٤٢) عبيد طوبرش — جريدة الاتحاد في ٢٣/٤/١٩٨١ م •

(٤٣) د. نادر فرجاني — جريدة الخليج العدد ٧٣٠ في ٢٩/٣/١٩٨١ م •

ولا شك أن هذا التناقص في نسبة المواطنين راجع الى الفرق الكبير في معدل الزيادة بينهم وبين الوافدين فبينما يزيد المواطنون بمعدل ٦٪/ تقريبا سنويا مع الأخذ في الاعتبار أن نصف هذه النسبة تأتي من تجنس غير المواطنين وهي نفس الملاحظة التي تكررت في الكويت حيث أن زيادتهم الطبيعية في حدود ٣٣٪/ ولكنها ترتفع الى ٥٠٪/ نتيجة لحصول المهاجرين على الجنسية الكويتية (٤٤) يزيد الأجانب بمعدل فلكي يرتفع الى ٢٣٪/ سنويا • ولذلك فبينما تضاعف عدد المواطنين فيما بين ٦٨ و ١٩٨٠ فإن الأجانب قد تضاعف عددهم اثني عشر مثلا في الفترة نفسها حتى يمثلون اليوم ٧٢٪/ من السكان ومما لا شك فيه أن هذه التغيرات السكانية قد أوجدت فسيفساء سكانية معقدا تتميز فيه ثلاث مجموعات كبيرة هي الأجانب ثم المواطنين ثم العرب الأمر الذي يستلزم وضع سياسة قومية عليا لتحديد حجم الغزو الآسيوي الشرعي منه وغير الشرعي وأحكام الرقابة على الشركات الأجنبية حتى لا تستورد العمال كيفما ووقتما تشاء وحتى لا تبقيهم بعد انتهاء أعمالهم وكذلك مقاومة كل أجهزة الأمن وخفر السواحل بالدولة للتهرب أو التسلل غير المشروع داخل الدولة وعدم السماح للمواطنين أنفسهم بكفالة الغير الا اذا كان عربيا لا خوف منه على حضارة وقومية دولة الامارات العربية المتحدة •

هذا ويفرق بيار جورج بين ثلاثة أنواع من الهجرات وهي :

١ — الهجرة العرضية التي يفرضها واقع سياسى أو خربى كهجرة أهالى القناة بعد حرب ١٩٦٧ مثلا •

٢ — الهجرات الدولية والقارية التي تتصف مبدئيا بأنها دائمة والتي تعتبر امتدادا لهجرات الاممار الكبرى في العالم وهو ما يسببها وهية بالهجرات من أجل الاستقرار في الوطن الجديد (٤٥) •

(٤٤) د. عبد الله أبو عيانش — التخطيط لمدن التنمية في الكويت —
النشرة ٣٣ من سلسلة مطبوعات قسم الجغرافيا بالكويت —
سبتمبر ١٩٨١ ص ١٢ — ١٣ •
(٤٥) د. عبد الفتاح محمد وهية (١٩٧٢) جغرافية الانسان — دار النهضة
العربية — بيروت ص ١٩٦ — ٢٠٠ •

٣ - الهجرات الاقتصادية والتي تتعلق بتنقلات العمال لمدد متفاوتة تلبية لطلب اليد العاملة فهذه هجرة عمال وليست هجرة سكان وهي النوع السائد في دولة الامارات . والبلاد التي تقدم هذه اليد العاملة اما أنها تعاني من أزمات اقتصادية وتريد تخفيضاً لضغط استخدام مواردها بهجرة بعض أبنائها بضمح سنين حتى يرسلوا بعض الدراهم لذويهم وهم غالباً غير متخصصين وقد يقبلوا أكثر الأعمال كراهية ومشقة . واما أن جاءوا من بلاد متقدمة وغنية فهو لاء هم الخبراء والمتخصصون الذين تستعين بهم الحكومة والشركات والمشروعات الكبيرة وبينما يعيش الأوائل عدة سنوات بشكل غير طبيعي ومعرضين لجميع أنواع الاغراءات والاذلال وسوء الأخلاق فان المجموعة الاخيرة تعيش في بحبوحة وفي كرامة وأوضاع ممتازة متميزة (٤٦) .

كما يلاحظ عدم انتظام توزيع المهاجرين في كل أنحاء الدولة وتركيزهم في المدن خاصة مدينتي دبي وأبو ظبي (٤٧) أما مدينة العين فيكاد أن يختفي تماماً منها العنصر الوطني الا في توابعها المحيطة بها ويكاد الأجانب يشكلون غالبية سكانها كما سنرى ... أى أن الفتنة فيها نائمة الى حين .

رابعا : التركيب السكاني في دولة الامارات العربية المتحدة

يقصد بالتركيب السكاني الخصائص الكمية للسكان كما تظهرها التعدادات المختلفة مثل التركيب النوعي والعمرى والعرقى وهي خصائص بيولوجية والتركيب الدينى واللغوى والعرقى وهي خصائص حضارية مكتسبة (٤٨) ولكل منها دوره في بيان الوضع السكانى لمنطقة محدودة في الاطار العام للدولة .

- (٤٦) د. سموحى فوق العادة (مترجم) جغرافية الانسان « بيار جورج » من منشورات عويدات بيروت ص ١٠٠ - ١٠٥ .
(٤٧) د. فتحى أبو عيانه سكان دولة الامارات العربية المتحدة في كتاب دولة الامارات العربية المتحدة اشرف د. يوسف أبو الحجاج معهد البحوث والدراسات العربية القاهرة ١٩٧٨ ص ٢٦٢ .
(٤٨) فتحى محمد أبو عيانه (١٩٧٨) دراسات في جغرافية السكان - دار النهضة العربية - بيروت ص ٣٨١ .

١ - التركيب النوبي للسكان Sex Composition

يبدول رقم (٩) التركيب النوبي لسكان دولة الامارات العربية المتحدة في تعدادي ٧٥ - ٨٠ (١٩٨١)

الاماره	١٩٧٥ تعداد		١٩٨٠ تعداد		الاماره
	ذكور	انثى	جماليه	نسبه	
اجمل	١٥٥٠٥٨	٥١٧٥٤	٢١١٨١٢	٢٢٣٠٩٩	٤٥٠٧٢٢
دبي	١٢٨٨٢١	٥٤٢٦٦	١٨٣١٨٧	١٨٩٦٦٤	٢٧٨٤٣٧
الشارقه	٥١٢٥٥	٢٧٥٣٥	٧٨٧٩٠	١٠٢٨٩١	١٥١٥١٥
عجمان	١٠٥٢٠	٦١٧٠	١٦٦٩٠	٢٢٢٥٠	٢٦١١٠١
ام القيوين	٤٢٦٤	٢٦٤٥	٦٩٠٨	٧٨٧٨	١٢٢٩٠
رأس الخيمه	٢٦٥٣٨	١٧٢٠٧	٤٣٨٤٥	٤٦٥٠٧	٧٢٨٧٩
الفجيره	٢٩٧٢	٦٦٨٣	١١٦٥٥	٢٠٧٦٣	٢٢١٩١
الاجمل	٢٨٦٤٢٧	١٧١٤٦٠	٥٥٧٨٨٧	٧٢٠٣٦٠	١٠٤٣٢٢٥

٩٨ (وزارة التخطيط - التعداد العام للسكان - ١٩٨٠) والنتائج الأولية عام ١٩٨١ جداول رقم ٢

لا يمثل التركيب العمري والنوعي في تعداد ١٩٦٨ الصورة الحقيقية الكاملة لسكان دولة الامارات لما فيه من عيوب كثيرة واغفاله التفرقة في بياناته بين السكان الأصليين والوافدين وأن بين غلبة الذكور على الاناث اعتباراً من الفئة العمرية (١٠ - ١٥ سنة) ثم (٢١ - ٣٠ سنة) (٥٠٪) لذلك قد يبدو تعداداً ٧٥ - ٨٠ أصدق تعبيراً عن الوضع السكاني الحالي منه . ويمكن استخلاص بعض الحقائق الديمغرافية الهامة من الجدول رقم (٩) .

١ - تضاعف عدد كل من الذكور والاناث فيما بين التعدادين الأخيرين فبينما كانت جملة الذكور في ٧٥ هي ٣٨٦٤٢٧ إذاً بها ٧٣٠٣٩٠ نسمة في ٨٠ وكذلك الشأن بالنسبة للاناث التي قفز عددهن من ١٧١٤٦٠ الى ٣٢٢٨١٥

٢ - كانت نسبة الذكور الى مجموع السكان في التعدادين ٧٠٪/ تقريباً وبينما ترتفع النسبة الى ٧٣٪/ و ٧١٪/ في أبو ظبي في التعدادين ما يؤكد تدفق المهاجرين على أبو ظبي بسبب تعدد مجالات العمل والكسب فيها بينما قلتهم في الامارات الأخرى يزيد اقترابها من حالة التوازن النوعي .

٣ - وجد ارتباط موجب بين ارتفاع نسبة الذكور وبين حجم المدينة فكلما تضخم حجم المدينة زادت فيها نسبة الذكور والعكس صحيح حتى تعداد ١٩٦٨ المتواضع قد أثبت ذلك (٥١٪) وكما ستري في تعداد ١٩٨٠ خاصة في مدينة العين .

٤ - وجود ذكران لكل انثى في المجتمع ككل بل واختفاء الانثى تماماً في بعض المجتمعات كما عند الباتان والسيخ وغيرها من الطبقات الدنيا من المهاجرين من شأنه أن يخلق أوضاعاً شاذة في المجتمع كما يزيد من الانحرافات التي لا طاقة لها بها .

(٥٠) فتحى أبو عيانه - مقاله في كتاب دولة الامارات العربية المتحدة - السابق ص ٢٨٥ - ٢٨٧

(٥١) فتحى أبو عيانه في كتاب دولة الامارات العربية المتحدة ص ٤٩٠ .

وقد اثبتت الدراسات أنه في حالة البلاد ذات المعدل المنخفض في المواليد يكون عدد ذكورها دون سن العشرين أقل من الاناث واناثها فوق سن الستين أكثر من الرجال ومن ثم يميل المجتمع الى زيادة الاناث فيه . أما البلاد ذات المعدل المرتفع في المواليد فيكثر بها الذكور عن الاناث بل اذا تميز ذلك المجتمع بحرفة الزراعة التي تفضل الرجل على النساء فيها لما فيها من المشقة فان الاهتمام يوجه فيه الى الرجال دون النساء مما يعرضهن للفناء والوفاة ومن ثم يزداد الذكور عن الاناث فيه وهذا أحد أسباب تصدير الهند لشبابها الى الخارج والزائد عن الحاجة (٥٢) .

وفي حالة دولة الامارات السريعة النمو والمرتفعة في معدل مواليدها فان المتوقع هو ارتفاع نسبة الذكور بها ولكن مهما كان ارتفاعه فلا يمكن أن يبرز النسبة الحالية والتي لا تبرر الا بعامل الهجرة المؤقتة مما يشوه الهرم السكاني ويقلل الانتظام والانسجام في فئاته .

٣ - التركيب العمري النومي للسكان : Age Sex Composition
من دراسة الهرم السكاني لتعداد ٦٨ وجد ضمور واضح في فئات الاناث في مرحلة الشباب يقابلها انبعاث كبير في نفس الفئة للرجال والشباب وهو الوضع الذي يظهره كذلك تعداد ٨٠ وان لم يعطنا تفصيلات كثيرة اذ قسم الى ذكر وانثى تحت سن العاشرة ثم فوقها مما لا يعطى التفصيلات الدقيقة عن كل فئة عمرية وذلك كما في الجدول رقم (١٠) .

١ - يمثل الأطفال دون سن العاشرة الفئة العمرية الوحيدة التي تتقارب فيها نسبة النوع فمن المشاهد في كل دول العالم أن نسبة البنين الى البنات عند ولادة الاحياء هي ١٠٥ الى ١٠٠ ولكنها بين المواليد الاموات ترتفع الى ١٣٥ ذكر لكل ١٠٥ انثى (٥٣) ولذلك كان مجموع الأطفال من البنين هو ١٢٠١٤١ ومن البنات ١٣٦٢٨ . ويفيد معرفة

(٥٢) عبد الفتاح محمود وهيبه .. جغرافية الانسان .. ص ٢١٧ .

(٥٣) عبد الفتاح وهيبه .. جغرافية الانسان - ص ٢١٥ .

جدول رقم (١٠) السكان حسب النوع والسن وحضر أو ريف في كل اماره ١٩٨٠ (١)

حضر الامارة ريف	اقل من عشر سنوات			عشر سنوات فأكثر			جملة السكان		
	ت	XX	أ	ع	أ	ن	أ	ن	ج
ح ابوظبي	٣٦٩٨٥	٣٦٢٣٤	٧١٢١٩	٧٤٦٥	١٧٣٤١	٢٤٤٥٠	١٠٠١٨٨	٢٤٤٤٥٠	٢٤٤٤٣٨
ج	٨٩٦٤	٨٢٠٣	١٧١٦٧	٢٦٩٨٥	١١٩٦٢	٨٨٩٢٧	٢٠١٤٥	٨٥٩٤٩	١٠٦٠٩٤
ح دبي	٣٠٦٩٧	٢٨٩٠٤	٥٩١٠١	١٤٨٨٦	٥٧٧٢٧	١٢٦٦٠	١٧٩٠٦١	١٢٦٦٠	١٢٦٦٠
ج	٧٥٤	٧٩٧	١٥٥١	٩٨٤٩	١٢٣٥	١١١٨٤	١٠٦٠٣	١١١٨٤	١٢٣٥
ح الشارقة	٣٠٦٥١	٢٩٧٠١	١٥٨٧٣	٦٠٦٥٢	٥٩٠٧٢	٢١٧٧٨٥	١٨٩٦٤	١٨٩٦٤	١٨٩٦٤
ج	١٦٥٠٠	١٦٠٩٩	٣٢٥٩٩	٧٢٣٢٥	٣٠٦١٧	١٠٣٠٢	٨٨٨٢٥	٨٨٨٢٥	١٠٣٠٢
ح عجمان	٢٨٢٥	٢٧٧٠	٧٢٤٥	١٠١٨٩	٥٨١٠	١٦٠٤٩	١٤٠٦٤	١٤٠٦٤	١٤٠٦٤
ج	٢٠٣٧٥	١٩٨٦٩	٤٠٢٤٤	٨٢٥٢٤	٢٦٨٢٧	١١٩٢٥	٢٨٩٦٩	٢٨٩٦٩	١١٩٢٥
ح رأس الخيمة	٥١٨١	٤٩٩١	١٠١٧٢	١٥٥١١	٧٩٢٩	٢٢٤٩٠	٢٠٧٢٢	٢٠٧٢٢	٢٠٧٢٢
ج	٤٤٨	٣٨٢	٨٣٠	١٠٦٠	٥٤٩	١٦٠٩	١٥٠٨	١٥٠٨	١٥٠٨
ح أم القيوين	١٢٢٩	١٢٥٦	٢٤٨٥	٤٧٨١	٢٢٤١	٧٠٢٧	٦٠١٠	٦٠١٠	٦٠١٠
ج	٢٨٩	٣٦٤	٧٥٣	١٤٧٩	٥٤٦	٢٠٢٥	١٨٦٨	١٨٦٨	٢٠٢٥
ح البحرين	١٦١٨	١٦٢٠	٣٢٣٨	٦٦٦٠	٢٧٩٢	٩٠٥٢	٧٨٧٨	٧٨٧٨	٩٠٥٢
ح المنامة	٥٦٦٨	٥٢٢٦	١٠٩٠٤	١٠٥٤٦	٩٩٧٢	٢٠٥١٩	٢٢٢٤	٢٢٢٤	٢٢٢٤
ج	٥٠٠٤	٤٧٣١	٩٧٢٥	١٥٢٨٦	٧٤٢٢	٢٢٧٢١	٢٠٢٩٢	٢٠٢٩٢	٢٠٢٩٢
ح القطيف	١٧٢٣	١٦٢٤	٣٢٥٧	٦٨١١	٢٥٢٥	٩٢٥١	٨٥٤٧	٨٥٤٧	٩٢٥١
ج	٣٢١٤	٣٠٢٧	٦٢٥١	٩٠٠٠	٤٧٢٢	١٢٢٢٢	١٢٢٢٢	١٢٢٢٢	١٢٢٢٢
ح الرياض	٩٩٤٧	٩٦٦١	١٥٨١٦	٦٧٦٧	٢٢٥٨٢	٢٠٧٢٢	٢٠٧٢٢	٢٠٧٢٢	٢٠٧٢٢
ح الدمشق	٩٧٤٩٣	٩٧٢٤٤	١٨٩٨٢٧	١٧٢٦٨	١٧٢٦٤	٦٥٢٧٠	٥٢٨٦٦	٥٢٨٦٦	٥٢٨٦٦
ج	٢٦٦٤٨	٢٦٢٨٤	٤٢٩٢٢	١٢٨٥١	٢٢٨٦٦	١٥٥٧٧	١٤٦٤٩	١٤٦٤٩	١٤٦٤٩
ح القدس	١٢٠١٤	١٢٢٢٨	١٢٢٧٦	٦٦٦٦	٢٠٢٢٧	١٠٤٥٦	٢٦٠٨	٢٦٠٨	٢٦٠٨

(١) وزارة التخطيط - التعداد العام للسكان ١٩٨٠ النتائج الأولية في مارس ١٩٨١ ص ١٥ - ١٦

XX ح (حضر) و (ريف) ج (جملة) - (ذكور) أ (اناث) .

حجم أطفال الدولة بحكم أنهم الاستثمار البشرى المؤجل - في تخطيط وتوفير العدد الأمثل لهم من المدارس والحدائق والعيادات الصحية والمطبوعات والمأكولات والملبوسات الخاصة بهم لأنهم ذخيرة الوطن للمستقبل وهم هنا يمثلون ٢٢٪ فقط من حجم السكان مما يجعل منهم قاعدة نحيلة لهم سكانى غير منتظم وغير متناسبة مع ما يملأها من فئات عمرية اذ المشاهد في معظم دول العالم النامية أن قاعدة العمالة من الأطفال في الهرم السكانى قاعدة عريضة وأحياناً تشغل أكثر من ٤٠٪ من حجم السكان وقد تكون قاعدة العمالة من الأطفال في دولة الامارات مثل نظائرها في الدول النامية ان لم تكن أعرض وذلك اذا ما نسبناها لعدد المواطنين فقط • الشكل رقم (٩) •

أى أنه ينبغي أن يكون هناك هرمًا سكانيًا في دولة الامارات أحدهم للمواطنين حيث سيبدو طبيعياً ومنتظماً مثل بقية دول العالم وآخر لهم ولغيرهم حيث سيظهر الخلل الكبير عليه والذي أحدثته الهجرة الخارجية •

٢ - تشكل القوى العاملة Labour Force ممن هم فوق سن العاشرة ٧٧٪ من حجم السكان على مستوى الدولة وهذه الفئة العمرية الكبيرة تشكل القوة المنتجة الفعلية في الدولة Economically active People بالإضافة الى المتعطلين من العمالة كبار السن Aged وغيرهم وهذه الفئة هي التي تحدد حجم العمالة المتاحة للدولة وتفيد المخططين في معرفة العدد المناسب منهم للمنشآت الاقتصادية المختلفة والمطلوبة منهم للخدمات العسكرية والمؤهلين منهم للزواج وعدد الأبنية المطلوبة لهم ٥٥٠ الخ • وفي معظم المجتمعات تتساوى نسبة النوع في هذه الفئة الا عند حدوث الكوارث أو التعرض للهجرة فهنا تختل احدى النسب فيزداد الهرم السكانى تشوهاً وشذوذاً •

وفي دولة الامارات نجد عدد الذكور في هذه الفئة ٦٠٠٢١٩ والاناث ٢٠٩٢٣٧ أى يكون الذكور ٧٤٪ من الفئة كلها والاناث ٢٦٪

الباقية أى هناك انبعاث كبير نحو الخارج فى جانب الذكور يقابله
ضمور شديد نحو الداخل فى جانب الاناث •

وهنا يثور السؤال كم هو عدد المواطنين فى هذه الفئة وكم هو
عدد غيرهم ؟ فقد أظهر تعداد الكويت مثلاً فى تعداد ١٩٦٥ أن ٢٣٣٣٪
من المشتغلين فعلاً كان كويتياً وأن ٦٧٧٪ كان غير كويتى (٥٤) هذا
فى الكويت المعروف عنها ميلها لكويتية كل وظائفها أو تعريبها على
الأقل •

أما تعداد ١٩٨٠ فى الامارات فلم يبين هذه النقطة بوضوح وان
صرح بعض أصحاب السمو حكام الامارات بأن نسبة العاملين المواطنين
لا تزيد عن ١٠٪ من حجم العمالة المنتجة فعلاً •

٣- أظهر الجدول رقم (١٠) أن من هم فى سن العمل ويعيشون
فى المدن يصلون الى ٤٧٣٣٨ من الذكور و١٧٣٣٤١ من الاناث أى
بنسبة ٧٣٪ الى ٢٧٪ على التوالي أما الذين يعيشون فى الريف فقد
وصل عدد ذكورهم الى ١٢٣٨٥١ واناثهم الى ٣١٨٩٦ نسمة أى بنسبة
٨٠٪ الى ٢٠٪ على التوالي وهذه نسبة شاذة بكل المعايير ولا يفسرها
الا نفور العرب من مزاولة الزراعة كدأبهم فى القديم واستجلابهم
لليد العاملة الأجنبية لتلبية حاجات التوسع الزراعى المستمر بل أن
ريف دى ترتفع نسبة الذكور فيه الى ٨٨٪ والى ٨٦٪ فى ريف
أبو ظبى •

٤- لم يبين التعداد عدد المسنين من العالة ممن هم فى سن
المعاش وقد تكون هذه الفئة المسنة هى الوحيدة الممثلة للمواطنين فى
الهرم السكانى وبدون شريك لهم فليس المسنين الأجانب مطلوبين
للعمل ولا يسمح لهم بالتواجد فى الدولة ولو عرف عدد هؤلاء المسنين
المواطنين وعن طريق بعض المعادلات بينهم وبين الأطفال يمكن أن

(54) Z. Vavra & A.M. Nooman (1972) "Pahers and trends in economic activity" In "Demographic aspects of manpower in Arab Countries" Cairo Demagraplue Centre. P. 277.

((٤٢))

جدول رقم (١١) توقعات الاتجاه العام للنتائج التقويم الأجل والنتائج المباشرة في دولة الإمارات العربية المتحدة حتى عام ١٩٨٥ م (٢٧)

النتائج المباشرة من النساء		النتائج المتوسطة		النتائج القريبى		توقعات
الرقم القياسي	النتيجة	الرقم القياسي	النتيجة	الرقم القياسي	النتيجة	
١٠٠	٢٢١٨	١٠٠	١٤٤٨	١٠٠	٢٤٥٠٢	١٩٧٤
١٣٨	١٨٠٧	١٢٦	١٨٢٩	١٧٧	١١٢٩٤	١٩٧٣
١٩٣	٧٠٠٨	١٦٢	٢٣٤٤	٤٨٣	٣١١٢٧	١٩٧٤
٢٦٦	٧٧٩	٢٠٥	٢٩٦٥	٥١٧	٢٣٢٤٦	١٩٧٥
٣٩٧	١٤١٤	٢٨١	٤٠٦٩	٦٧٧	٤٣٦٣٧	١٩٧٦
٥٢٧	١٦٤٠	٣٤٤	٤٩٧٥	٧٩٨	٥١٤٦٠	١٩٧٧
٧٨٢	٢٨٧٨	٣٩٠	٥٦٦٤	٨٩٥	٥٧٥٢٤	١٩٨٠
٩٠٦	٣٢٣٥	٤١٩	٦٠٦٣	٩٣٧	٦٠٤٥٠	١٩٨١
١٠٥٥	٣٨٨١	٤٤٧	٦٤٦٩	٩٧٥	٦٢٨٩٠	١٩٨٢
١٢٣١	٤٥٢٠	٤٧٤	٦٨٦٣	١٠١٠	٦٥١١٨	١٩٨٣
١٤١٨	٥٢١٨	٥٠٠	٧٢٤٧	١٠٤١	٦٧١٦٨	١٩٨٤
١٦١٥	٥٦٤٥	٥٢٦	٧٦٢٢	١٠٧١	٦٩٠٦٥	١٩٨٥

(٢٧) وزارة التخطيط - عام ١٩٧٨ (الملاحق الرئيسية للقرارات الاقتصادية ولا يتماشى في دولة

الإمارات العربية المتحدة خلال الفترة من ٧٢ - ١٩٧٧ م

نتصور حجم الرجال ممن في سن العمل من مواطنين • كما أن معرفة حجم المسنين يفيد في معرفة نوع الخدمات الخاصة بالصحة بهم التي يجب أن توفرها الدولة لهم لأنهم هم الذين عانوا شغل العيش قبل البترول ولم تجذبهم الفرص في الخارج إلى الزوج من الدولة وكانوا فيها إلى أن عاشوا عصر البترول والرخاء فإلى هذه الفئة يجب توجيه المزيد من الرعاية ومن النعمة •

من هذا كله نرى أن التخطيط لتعميد مجالات وأحجام مشاريع التنمية والتعمير والخدمات بأنواعها يتطلب معرفة دقيقة بفئات السن المختلفة للمواطنين حتى تكون الاستراتيجية السكانية العامة للدولة أقرب ما تكون للواقع ويكون تحديد الكفاية من اليد العاملة الأجنبية في مراحل التنمية المختلفة حجماً ونوعية وزمناً فيه تكبير من الدقة والواقعية •

وهنا قد يتسائل المرء ما هو دور المرأة الخليجية عامة والامارتية خاصة في التنمية وفي زيادة الناتج القومي الاجمالي فقد وجد أولاً أن العلاقة بين نسبة السكان ذوو النشاط الاقتصادي ونسبة النساء فيهم علاقة عكسية فلو زادت نسبة السكان ذوو النشاط الاقتصادي مثلاً بنحو ١٪ بالنسبة لجملة السكان فإن ذلك يؤدي إلى خفض نسبة النساء ذوو النشاط الاقتصادي بنحو ٠.٢٥٪ أما لو زادت نسبة النساء بـ ١٪ فإنها تؤدي إلى خفض مقابل قدره ٠.٥١٪ في نسبة السكان ذوو النشاط الاقتصادي والسبب الرئيسي في ذلك هنا هو الاعتماد على استيراد اليد العاملة الذكورية أما الدول التي تلجأ لذلك فإن نسبة السكان ذوو النشاط الاقتصادي فيها بالنسبة لجملة السكان لا تزيد عن النسبة الطبيعية لتوزيع السكان في هرمها السكاني (٥٥) •

كذلك أثبتت الدراسات أن زيادة نسبة مشاركة النساء في القوى العاملة يؤدي إلى زيادة متوسط الدخل الفردي فإذا كان للامارات خططها الطموحة في التنمية بأنواعها وفي نفس الوقت تعاني من العجز

(٥٥) محمد كامل ربحان (١٩٨٠) دراسة تحليلية لدور المرأة في التنمية الاقتصادية بدولة الامارات العربية المتحدة - المؤتمر الدولي السادس للإحصاء والحسابات العلمية القاهرة ١٩٨١ •

في اليد العاملة الوطنية فان الأمر يستلزم مشاركة المرأة في مجالات العمل المتاحة حيث وجد معامل ارتباط عالي يكاد يقرب من الواحد الصحيح بين زيادة الناتج القومي الاجمالي وبين زيادة حجم كل من القوى العاملة والتكوين الرأسمالي الثابت (الاستثمار) والصادرات (٥٦) وهو ما قد يبينه الجدول رقم (١١) .

فقد بلغت نسبة السكان ذوو النشاط الاقتصادي ١٩٧٥ في دولة الامارات لجملة السكان بها ٥٣١٪ وهي نسبة عالية جدا اذا ما قورنت بنسبتها في مصر التي لا تتجاوز ٣٠٪ أما نسبة النساء من ذوي النشاط الاقتصادي فكانت منخفضة جدا ٣٣٪ في حين أنها في مصر ١٤٪ وفي لبنان وفي اليمن الديمقراطية ١٨٪ وفي سوريا ٢١٪

فمن الجدول تتبين العلاقة المطردة بين زيادة حجم القوى العاملة وبين زيادة الناتج القومي ففي عام ١٩٧٢ كان الناتج القومي ٦٤٥٠ مليون درهم وكان حجم القوة العاملة ١٤٤٨٠٠ عاملا من بينهم ٣٨٠ من النساء فقط وفي عام ١٩٧٧ ارتفع حجم القوى العاملة الى ٤٩٧٥٠٠ والنساء فيهم الى ١٩٤٠٠ واذا بالناتج القومي يقفز الى ١٤٦٠٥ مليون درهما أي يقرب من ثمانية أمثاله في ١٩٧٢ والغريب في الجدول هنا أن ١٩٧٤ تعتبر السنة الحدية من حيث جملة الناتج القومي وحجم اليد العاملة اذ سيتناقص الناتج القومي بعد ذلك بالنسبة لكل زيادة في اليد العاملة حيث يبدو أن كل يد عاملة كانت تضيف الى الناتج القومي ١٣٢٧٧٦ درهما سنة ١٩٧٤ و ١٠٣٤٤٠ درهما في ٧٧ ثم تناقصت الى ١٠٢٣٠٣ درهما في ١٩٨٠ ثم الى ٩٠٦١٤ في ١٩٨٥ .

وينبغي أن نفرق بين اجمالي الناتج القومي الذي يتزايد باستمرار كما نرى من الجدول وبين متوسط دخل الفرد فقد أثبتت الدراسات أن متوسط دخل الفرد في الامارات كان في الذروة عام ١٩٧٤ حيث بلغ ٦٠٨٥٢ درهما وفي عام ١٩٨٠ بلغ ٤٦٨٩٠ درهما أي

برقم قياسي قدره ٧٧ مما كان عليه في ١٩٧٤ وسينخفض تدريجيا الى أن يبلغ ٣٥٢٦٠ درهما في عام ٢٠٠٠ برقم قياسي ٥٨ (٥٨) أي نصف ما كان عليه في ١٩٧٤ م .

وليس معنى هذا أن يتوقف ترايد السكان لان متوسط الدخل الحالي شاذ وأعلى بكثير من حاجات الناس فانه ان كان نحو ٤٧٠٠٠ درهم في عام ١٩٨٠ فانه في نفس العام كان في مصر يقل عن ١٥٠٠ أي قدره ثلاثين مرة ولايزال الناس يعيشون في مصر بهذا الدخل المنخفض .

٣ - التركيب التعليمي

دخلت الامارات في مجال التعليم المدي الحديث متأخرة وبمساعدة الدول الشقيقة في الخليج قامت عدة مدارس ابتدائية واعدادية لخدمة أبناء الامارات فكانت أول مدرسة بالشارقة ١٩٥٣ بمساعدة دولة الكويت ولكن ما أن ظهر البترول ١٩٦٢ وبدأت عوائده تظهر في اقتصاديات أبو ظبي ثم دبي ثم قيام الوحدة حتى أدركت الدولة الفتية أهمية التعليم فجعلت المرحلة الابتدائية الزامية وجعلت كل مراحل التعليم بالمجان بل ومع بعض النثریات للطلبة ثم توجهت هذا كله باقامة الجامعة في العين ١٩٧٧ ثم باقامة مراكز التأهيل التربوي والانتساب الموجه في كل امارة في عام ١٩٨٢/٨١ تيسيرا منها على كل من حرموا التعليم العالي في أن يأخذوا بأسبابه وهم في مواقع عملهم ووظائفهم .

ومما لا شك فيه أن التعليم وخاصة التعليم الفني الحديث في أي دولة تقتصر لليد العاملة من شأنه أن يعوضها هذا النقص وأن يخلق الكوادر الفنية والثقافة المطلوبة للاعمال القيادية والادارية .

وقد عني تعداد ١٩٧٥ بتسجيل الحالة التعليمية للسكان ١٠ سنوات فأكثر فكان عدد الاميين ١٩١١٥٢ نسمة بنسبة ٢ : ١ للذكور

(٥٨) محمد كامل ربحان (ابريل ١٩٨١) دراسة تحليلية لمحدودات الطلب على الواردات الكلية ومجموعات الغذاء الرئيسية في دولة الامارات في مجلة « آفاق اقتصادية » اتحاد التجار والصناعة بدولة الامارات - ١٩٨١ .

والاناث وكان عدد المتعلمين ٢٤٦٥٥٥ نسمة بنسبة ٤ : ١ للذكور والاناث أى يقابل كل أربعة متعلمين من الذكور نجد فتاة واحدة متعلمة وكان من الواضح أن نسبة الاميين أكثر من المتعلمين في امارات الفجيرة أولا فرأس الخيمة ثم أم القيوين وأخيرا عجمان أما الموقف في دبي وأبو ظبي ثم الشارقة فكان أحسن من ذلك بكثير اذ كانت الفئات المتعلمة أكثر من غير المتعلمة .

وفي تعداد ١٩٨٠ تحسن الوضع كثيرا في مختلف الامارات فكان على مستوى الدولة هناك ٢٥٨٧٨٧ اميا أكثر من ٤٠٪ منهم في أبو ظبي وحدها وهناك ٥٥٠٦٦٩ متعلما ٥٠٪ منهم في أبو ظبي وحدها كما يلاحظ أنه في جميع الامارات قد تفوق عدد المتعلمين على عدد الاميين ان لم يكن الضعف فهو على الاقل أكثر من المثل بكثير فالفجيرة التي كان عدد الاميين فيها ٧٩٨١ نسمة في ١٩٧٥ والمتعلمين ٣٨٣١ فقط اذا بها في تعداد ١٩٨٠ يصل الاميون فيها الى ١٠٤٤٠ نسمة والمتعلمون الى ١٢١٣٤ نسمة (٥٩) .

ولم يبين هذا التعداد المواطنين وغيرهم في تقسيماته ولكن المشاهد أن اهتمام الدولة بالتعليم للكبار والصغار الى جانبي مدارس تحفيظ القرآن من شأنه أن يقضى على الأمية الكاملة خاصة بين المواطنين في سن قريبة والتعليم كما هو معلوم أعظم استثمار للموارد البشرية وهو وان كان استثمارة مؤجل العائد الا أنه من أهم الاستثمارات الطويلة الأجل وذات العائد الاكيد على الدولة .

٤ - التركيب الاقتصادي

أظهرت النتائج الأولية لتعداد ١٩٨٠ أن حجم قوة العمل بلغ ٥٥٣٩١٣ منهم ٩٥٪ من الذكور أى ٥٢٦٤٥١ ونحو ٥٪ من الاناث أى ٢٧٤٦٢ نسمة .

كما احتل قطاع العمل في الحضر ٨٠٪ من كل قوة العمل أى ٤٤٠٢٤٧ منهم ٩٤٪ من الذكور ونحو ٦٪ من الاناث معظمهن

(٥٩) يراجع التعداد العام للسكان ١٩٨٠ جدول رقم ٥ ص ٩ .

بالضرورة في مجال الخدمات خاصة التعليم والصحة كما هو المشاهد
أما قطاع الريف فيعمل به نحو ٢٠٪ غالبيتهم من الذكور بنسبة
طاغية وهي ٩٩٪ والواحد في المائة الباقي من الاناث .

ويلاحظ من هذا الجدول أن القوة العاملة بالدولة تمثل ٥٣٪
من حجم كتلة الدولة كلها وهي نسبة مرتفعة جدا وهي بالطبع ممن
هم فوق سن العاشرة كما أنهم من الذكور في غالبيتهم كما يلاحظ
التباين في نسب العاملين لكل امانة ففي أبوظبي وحدها حوالي ٥٠٪
من القوة العاملة بكل الدولة ٦١٪ من عدد سكانها هي نفسها تليها
دبي ٢٤٪ ثم الشارقة ١٣٪ فرأس الخيمة ٥٪ والباقي في كل
من عجمان والفجيرة ثم أم القيوين .

هذا ولم يبين التعداد تفاصيل هذا التركيب الاقتصادي أي
عدد العاملين في قطاعات الصناعة المختلفة والقطاع الزراعي والتجاري
والخدمات ... الخ ولا نوعياتهم خبراء - عمال مهرة أو غير
مهرة ... الخ كما لم يبين المواطنون منهم . وان كانت تصريحات حاكم
الشارقة الأخيرة تحذر بأنهم لا يتجاوزون ١٠٪ من مجموع العمالة
كلها وكذلك من نوع الوظائف الاشرافية .

كما أظهر التعداد أن المتعطلين من بين كل القوة العاملة
لا يتجاوز ١٢٪ وهي نسبة معقولة جدا ومعظمهم من الرجال دون
الاناث .

كذلك يلاحظ ارتفاع نسبة العاملين في أبوظبي الى ٦١٪ من
جملة سكانها نظرا لكثرة مشروعات التنمية والاعمار بها ورغبة
الكثيرين من العمالة الوافدة بالعمل فيها أما في دبي التي تحتوى على
نحو ربع القوة المنتجة في الدولة فانها في نفس الوقت تمثل ٥٢٪ من
مجموع سكانها وفي الشارقة تمثل نحو ٥٠٪ من مجموع سكانها
ولا تنخفض الى المعدل المعقول الا في الفجيرة حيث تصل الى ٤٣٪
من مجموع سكانها مما يؤكد قلة الهجرة اليها بعكس أبوظبي مثلا .

وقد تعطى مقارنة نسب المشتغلين في القطاعات الانتاجية
للخليفة في اماره ابو ظبي فيما بين تعدادى سنوات ١٩٧٥ ، ١٩٨٠
بعض الضوء الكاشف عما هو موجود في بقية الامارات حيث تعذر
على الكاتب الحصول على كل تفصيلات العمالة على مستوى الدولة
فيما نشر من بيانات تعداد سنة ١٩٨٠ .

جدول رقم ١٢ نسبة المشتغلين في القطاع الى جملة المشتغلين
في اماره ابو ظبي (٦٠)

القطاع	١٩٧٥ %	١٩٨٠ %
الزراعة وصيد السمك	٣.٨	٣.٨
الصناعات الاستخراجية	٢.٣	١.٧
الصناعات التحويلية	٣.٦	٤.٠
الكهرباء والماء	٢.٥	٣.٦
التشييد والبناء	٣٤.٧	٣٩.١
النجارة والفنادق	١٢.٤	١٠.٨
النقل والتخزين والمواصلات	١٠.٧	١٢.٥
التمويل والتأمين	١.٨	١.٤
الاسكان والايجارات	٠.١	٠.٢
الخدمات الحكومية	١٨.٤	١٤.٨
الخدمات الاخرى	٦.٥	٥.٢
الخدمات المنزلية	٢.٢	٢.٩
الجهة	١٠٠ %	١٠٠ %

يبين هذا الجدول احتواء قطاع التشييد والبناء الجزء الاكبر
من العمالة التي تقرب في سنة ١٩٨٠ من ٤٠ % يليه قطاع الخدمات

(٦٠) دائرة التخطيط . اماره ابو ظبي (١٩٨٢) التطورات الاقتصادية
والاجتماعية لاماره ابو ظبي ٧٥ - ١٩٨٠ ، ص ٥٦ .

الحكومية كالمدارس والمستشفيات والمصالح الحكومية المختلفة . ثم يلي ذلك قطاعا التجارة والفندقة ثم النقل والتفزين والمواصلات .

ورغم أن اقتصاد الامارة يكاد يقوم أساسا على استخراج النفط الا أن هذا القطاع لايتجاوز العاملون فيه عن ٢ ٪ من كل العاملين . وكذلك لايشغل العاملون في المجال الزراعى الا نحو ٤ ٪ فقط رغم كثرة المزارع ومشروعاتها في العين وزاخر والساد والوعوة والزراعة بواحات ليوا وبدع زايد وجزيرة السعديات .

٥ - التركيب الديمى واللغوى

مما لا شك فيه أن للعمالة الوافدة أثرها الكبير على التركيب اللغوى فى أى دولة تحل بها . وفى معظم دول العالم يتعلم الأضعف باستمرار لغة الاقوى سواء كانت القوة قوة حضارة أو قوة المال والاقتصاد أو قوة القهر والاستعمار . ومن المفروض أن تتمثل اليد العاملة المستوردة للغة وقوانين البلاد التى تستوردها ولكن الذى يحدث هنا فى الامارات شىء يختلف عن هذا كله فالذين يأتون من شبه القارة الهندية يمتزون كثيرا بلغتهم ويحافظون عليها وأدخلوا الكثير من مفرداتهم فى الاستعمالات اليومية وبالتالي أدخلوا الكثير من التشويه فى بناء اللغة العربية نحواً وتركيباً ونطقاً . وإذا كان المواطنون يشكلون ٢٧٨ ٪ والعرب ١٥ ٪ فباقى السكان هم من غير العرب ومن غير الناطقين بالعربية وهذا معناه أن ثلاثة أخماس السكان لايتكلمون العربية وفى هذا بلاء عظيم وخطر على هذه اللغة ، بل ان المدقق فى لغة المواطنين ياللم لما دخلها من اللحن الاعجمى وبدلاً من أن يجبروا العاملين معهم وعندهم على التحدث بالعربية اذا بهم يتحدثون هم اليهم بلغاتهم وكأنهم فى موقف الاضعف منزلة واقتصاداً وحضارة ...

وهذا لايتترك أثره فقط فى تأخر لغة البلاد الاصلية وفى افسادها بل قد يؤدى الى انهيار عربيتها كاملاً وأن تفرض الاكثرية لغتها كلغة ثانية فى البلاد ثم لغة أولى بعد ذلك وهذا مجرد تحذير للمستقبل البعيد وهو مما بدأ ينادى به بعض ساسة هذه البلاد علانية .

أما التركيب الدينى فاذا استثنينا الاوربيين والامريكيين
والشيخ فان معظم العاملين فى الدولة مواطنين وغير مواطنين من
المسلمين .

٦ - التركيب الحضرى والريفى للسكان

من الجدول رقم ١٠ يتبين لنا أن دولة الامارات دولة مدن بل
وتعتبر الدولة العربية الثالثة فى ارتفاع نسبة سكان الحضر بها بعد
الكويت والبحرين (٦١) فـ سكان الحضر بها يشكلون ٨١٪ من جملة
السكان بينما يشكل أهالى الريف ١٩ ٪ الباقية من سكان الدولة .

كذلك يلاحظ ازدياد نسبة الذكورة بين سكان الريف ٧٣ ٪
عنها بين سكان المدن ٦٨ ٪ حيث كان المتوقع هو العكس ففى جميع
دول العالم يهرب الشباب من الريف لامكانياته المتواضعة ويهاجر
الى المدن لاغراءاتها ومواهبها المتعددة وبالتالي تنقص نسبة الذكور
فى الريف عن الاناث وترتفع فى المدن بسبب هذه الهجرة ومرة
أخرى تتدخل العمالة المستوردة فى تلوين الصورة فنظراً لاتساع
الرقعة الزراعية وازدياد الحاجة الى المنتجات الزراعية الطازجة
خاصة من الخضرة وبعض الفواكه ونظراً لتقدم وسائل الزراعة
واهتمام وزارة الزراعة بتحسينها وتطويرها فقد اضطر المواطنون
الى جلب اليد العاملة الاجنبية للعمل فى المزارع وخاصة من شبه
القارة الهندية مما صعد نسبة الذكور فى الريف الى نحو ثلاثة أرباع
السكان ، كما أن فى ذلك ايحاء للقول المأثور عن العرب بأنهم يأنفون
الزراعة ويحتقرون الزراعة ويفضلون الرعى وتربية الحيوان .

كما يلاحظ اختلاف نسبة سكان المدن الى نسبة سكان الريف
ما بين كل اماراة والاخرى فنسبة سكان المدن اقل ما تكون فى الفجيرة
٣٩ ٪ ثم فى رأس الخيمة ٥٦ ٪ مما يكشف عن غلبة النشاط
للزراعى فيهما وكذلك عدم تعدد مصادر الدخل فيهما بسبب عدم
وجود البترول وبالتالي قلة الصناعات والمشروعات المتاحة ثم ترتفع

(٦١) صبرى فارس الهيثى (١٩٧٨) الخليج العربى : دراسة فى
الجغرافيا السياسية ص ١٤٣ .

الى ٧٦٥ ٪ و ٧٧ ٪ في كل من أبو ظبي وأم القيوين على التوالي
أما في الشارقة فهي ٨٥ ٪ وفي عجمان ٩٣ ٪ ثم ترتفع نسبة سكان
المدن الى ٩٥ ٪ في دبي مما يؤكد الصفة المدنية الغالبة عليها وتركيز
كثير من الأنشطة الحضرية بها كالخدمات التعليمية والصحية والمالية
والتجارية والصناعية والإدارية والحكومية المختلفة .

وتعتبر دبي من أكبر المدن سكانا في تعداد سنة ١٩٨٠ ، حيث
بلغ عددهم ٢٦٥٧٠٢ نسمة في بر دبي والمقبات وديره والقصيص
والرفاعة والراشدية بينما لم يزد عدد سكان ريفها المتناثر في
التوبيي والهباب وحتا والراشدية ثم الفقع عن ١٢٧٣٥ نسمة (٦٢)
أي أنها وحدها تمثل ٣١٥ ٪ من مجموع سكان المدن بالدولة .

أما سكان أبو ظبي البالغ عددهم ٢٤٢٩٧٥ نسمة فيمثلون
٢٩ ٪ من مجموع سكان المدن في الدولة حيث يتركزون في التسعية
فالعاصمة فالباطين ثم الفالدية والمصنع (٦٣) .

أما الشارقة فتمثل ١٥ ٪ من سكان مدن الدولة بنحو ٢٥١٤٩
نسمة في أحياء الحيرة ثم الخوير فالبحيرة تليها مدينة العين ١٢ ٪
و ذات نحو ١٠١٦٦٣ نسمة حيث يتركزون في المديرية ثم القطارة
فالهيلى .

ثم يلي ذلك في التركيب مدن رأس الخيمة ، عجمان ، الفجيرة ،
خزرفكان ، وأخيراً أم القيوين حيث يمثلون جميعا ١٣ ٪ من حجم
سكان المدن بالدولة .

من هذا نرى أن مدينتي دبي وأبو ظبي يمثلان وحدهما ٦٠ ٪
من حجم سكان المدن ومع الشارقة ٧٥ ٪ وفي منطقة ساحلية
محدودة أي أن تركز سكان المدن واضح جداً في منطقة ساحل
الخليج العربي وعلى طول شريط ضيق يبدأ من دبي حتى عجمان ثم
تظهر له مواقع متفرقة عند رأس الخيمة وأم القيوين كما تتكون

(٦٢) التعداد العام للسكان ١٩٨٠ ص ٦٧ - ٦٨ .
(٦٣) المرجع السابق ص ٢٧ .

له نواة جديدة مركزية حول مدينة أبو ظبي لتكون لها مواقع أيضا متفرقة الى الغرب منها مثل منطقة الرويس المحيطة بالنشأة ثم يظهر أكبر تجمع مدني في داخل الدولة ممثلا في مدينة العين التي تعدت عشر المليون نسمة . وأما على الساحل الشرقي للدولة فلا تظهر الا مدينتا الفجيرة ذات ١٢٧٠٨ نسمة وخورفكان ذات ١٠٧٥٢ نسمة .

ومن الجدير بالاهظة أن هذا النمو الحضري السريع إنما هو وليد السنين القليلة الماضية كما يتضح من الجدول رقم ١٣ المركب التالي :

مجموع السكان	الحريف		الحضر		المسئة
	%	المعد	%	المعد	
٨٠٠٠٠٠	٧٥	٦٠٠٠٠	٢٥	٢٠٠٠٠	١٩٤٣
١٧٩٠٠٠	٢٥	٦١٩٨٢	٦٥	١١٧١٥٦	١٩٦٨
٥٥٧٨٨٧	٢٥	١٣٩٤٧٢	٧٥	٤١٨٤١٥	١٩٧٥
١٠٤٣٢٢٥	١٩	١٩٩٦٧٩	٨١	٨٤٣٥٤٦	١٩٨٠

(٦٤) معهد البحوث والدراسات العربية ١٩٧٨ (انخفض في الوطن

المرى جول ١٣ ص ١٩٨٠ .
 (٦٥) معهد البحوث والدراسات العربية (١٩٧٨) نفس ابو عيانه في مقالته سكان دولة الامارات العربية المتحدة من كلب دولة الإمارات العربية الا تحدة الشارقة . د يوسف أبو الحاج ص ٢٨٠ .
 (٦٦) دولة الإمارات العربية المتحدة — وزارة التخطيط — النتائج الأولية لاعداد السكان عام ١٩٨٠ ص ١٣ .

فلم يتجاوز تقدير سكان الحضر في سنة ١٩٥٠ ٢٥٪ من مجموع السكان وإذا بهم يرتفعون الى ٦٥٪ في سنة ١٩٦٨ نتيجة لظهور البترول وبداية تدفق تيار المهاجرين وكثرة المشاريع العمرانية المختلفة ثم ارتفعوا الى ٧٥٪ في سنة ١٩٧٥ ليصلوا الى ٨١٪ في سنة ١٩٨٠ بعد أن تكون الاتحاد وكثرت وتطورت شبكة الطرق الداخلية التي تربط امارات الدولة بعضها ببعض وتضاعفت أحجام المشروعات الانمائية والانشطة التجارية والصناعية .

وقد ارتبط بهذا النمو السريع للمدن ولسكانها تآخر انسجامها السكاني لكثرة الوافدين وتعدد سلالاتهم وانعكس هذا نفسه على المظهر الخارجي للمدن بأن تجاوزت مع مبانيها وأحيائها الحديثة العمران والتخطيط ضواحي العشش والأحياء الفقيرة على الاطراف وذات الخدمات الشحيحة مما يسيء الى هذه المدن كما تضاعفت الرقعة المبنية أضعافا كثيرة عن ذي قبل . من بعض هذه المدن ما كاد يتخلص تماما من نواته القديمة ليحل محلها المباني الحديثة تماما حتى لم يعد هناك وجود للمقارنة بين ماضي هذه المدن وبين حاضرها فمن قرى متواضعة الى مدن حديثة بكل معنى الكلمة .

وقد صاحب هذا التطور المديني الحديث انحدار في نسبة سكان البوادي والريف على مستوى الدولة من ٧٥٪ الى ٣٥ ثم ٢٥ ثم ١٩٪ على التوالي وان بلغ عددهم في سنة ١٩٨٠ ثلاثة أمثال ما كانوا عليه سنة ١٩٥٠ هذا التحول معناه زيادة أهمية القطاع الحضري وشدة جاذبيته للسكان وللعمالة على السواء وتوزع الريفيون بين العديد من المحلات السكنية ذات الاحجام السكانية المتباينة فمن تعداد سنة ١٩٧٥ كان بدولة الإمارات ٣٣٦ قرية سكنية على الوجه التالي :

جدول رقم (١٤) عدد القرى السكنية موزعت على اماره حسب عدد السكان ١٩٧٥ (١٧)

الامارة	عدد سكان القرى					الجملة
	٥٠ — ١٩٩	٢٠٠ — ٤٩٩	٥٠٠ — ١٩٩٩	أكثر من ٢٠٠٠	جملة عدد القرى	
أبو ظبي	٣٦	١٩	٨	٢	١٢٩	
دبي	٥	٢	٢	—	١٤	
الشارقة	٦	٤	٨	١	٢٩	
عجمان	٤	١	١	—	٩	
أم القيوين	٢	٢	١	—	٦	
رأس الخيمة	١٠	١٨	١٣	١	٥٥	
البحيرة	١١	٧	٩	١	٨	
مقري غير محددة	٢	١	—	—	٨	
بميتها						
الجملة	١٤٤	٩٠	٥٤	٦	٣٣٦	

(١٧) وزارة التخطيط — المجموعة الإحصائية السنوية — العدد الرابع جدول ٨ ص ٢٣

من هذا الجدول نرى أنه كان هناك ١٤٤ قرية يقل عدد السكان في كل منها عن ٥٠ نسمة وأن ٧١٪ منها في إمارة أبو ظبي وحدها حيث تمثل قرى محاضر لميوا غالبيتها تنليها امارتا الفجيرة ورأس الخيمة حيث تعمل ظروف تضرس السطح وتمزق الرقع الزراعية الى أحجام صغيرة الى بعثرة السكان في حالات سكنية صغيرة تتحملها ظروف الانتاج المتواضعة المحيطة .

أما القرى التي يقل سكانها عن ٢٠٠ نسمة فيبلغ عددها ٩٠ منها ٤٠٪ في أبو ظبي ثم ٢٠٪ في الفجيرة والباقي موزع ما بين رأس الخيمة والشارقة وغيرهما أما القرى التي يقل عدد السكان فيها عن ٥٠٠ نسمة فهي ٥٤ قرية فقط منها نحو ٣٥٪ في كل من أبو ظبي وفي رأس الخيمة أما تلك التي يقل سكانها عن ٢٠٠٠ نسمة فعددها ٤٢ قرية منها ٣٦٪ في رأس الخيمة وحدها ونحو ٢٠٪ منها في كل من الفجيرة وأبو ظبي والشارقة وأخيراً تأتي على قمة الهرم ٦ قرى فقط يزيد سكان كل منها عن ٢٠٠٠ نسمة نصفها في أبو ظبي وواحدة في كل من رأس الخيمة والفجيرة والشارقة .

من هذا نرى أنه كلما كبر حجم الحلة الريفية قل عددها العام وقد تكون الدلالة الجغرافية لهذا عدم قدرة الارض الانتاجية على احتمال عدد كبير من السكان في موقع واحد فالارض الزراعية رقيقة ومتباعدة ودرجة توفر ماء البرى وخصوبة التربة واستواء السطح متباين من موقع لآخر مما يؤدي في النهاية الى سيادة نمط القرى الصغيرة الحجم القليلة الطلبات وفي نفس الوقت يؤدي هذا التبعثر الى ارتفاع تكاليف الخدمات الموجهة الى هؤلاء السكان واقتصارها على الضروري والأولى منها ومن ثم الى ضرورة انتقالهم مسافات طويلة للحصول على الخدمات المركزية خاصة في مجال التعليم والصحة .

كذلك نلاحظ امتلاك إمارة أبو ظبي وحدها لخمسين في المائة من جميع عدد القرى بأحجامها المختلفة مما قد يفسر احتفاظ الامارة بـ ٥٣٪ من جملة سكان الريف في كل الدولة في تعداد سنة ١٩٨٠ وهم في نفس الوقت يشكلون ربع سكان الامارة .

وقد حدث في تعداد سنة ١٩٨٠ الكثير من التغييرات في اعداد وأحجام هذه القرى ولكن عدم ظهورها رسميا حتى الآن يحول بين الكاتب وبين تحليل وضعها الجديد .

نظرة مستقبلية :

هل لازالت الدولة في مرحلة انخفاض الحجم السكاني عن الموارد المتاحة Low Population أم أنها تمر في مرحلة التمام السكاني Optimum Popetation فمن أجل نجاح التوسع الصناعي من أجل تنويع مصادر الدخل وعدم اقتصارها على النفط نصحت مؤسسة استشارية سويسرية بزيادة عدد السكان الى ثلاثة ملايين نسمة في سنة ١٩٨٥ ليس فقط من أجل توفير اليد العاملة ولكن أيضا لتوسيع السوق المحلي وارتفاع قدرته الشرائية لاستيعاب الحد الأدنى من المنتجات الصناعية .

ولكن الأرقام بجدول ١١ تقول أن الزيادات السكانية المتتالية اعتباراً من سنة ١٩٧٤ لم تحقق الزيادة في الناتج القومي بنفس نسبة زيادتها سنة ١٩٧٤ وأن نسبة الزيادة تتناقص باستمرار منذ سنة ١٩٧٤ ولكن ليس معنى ذلك أن الدولة قد أصبحت تهددها الزيادات السكانية ولكن حجم الناتج القومي هو الذي بدأ يميل الى الاعتدال بعد الانفجار الذي حققه في أول سنوات الاتحاد ، فإذا أدركنا أن هذا الجدول توقعات وأن هناك متغيرات كثيرة في الموضوع ليس من السهل التحكيم فيها أو حتى التنبؤ بها بالدقة المطلوبة لأصبح الحل المفروض لزيادة التنمية الاقتصادية والاجتماعية في الدولة هو زيادة عدد سكانها .

وهنا يصبح التساؤل فأى الشرائح المطلوب زيادتها في الدولة وأى الأعمار ؟ هل المواطنون أم الأجانب ؟ هل الشباب أم الاطفال ؟

تقدر احدى الدراسات الاسقاطية للسكان أن حجمهم (مواطنون وأجانب) سيبلغ الى ١٧٤٥٠٠٠ نسمة في نهاية هذا

القرن (٦٨) بينما تقدر دراسة أخرى أن عدد المواطنين وحدهم سيصل الى ٥٢٨٩٦٠ نسمة في عام ٢٠٠٠ (٦٩) وكأي دراسة اسقاطية تتحمل عدة بدائل حيث يتدخل عدد كبير من المتغيرات في تحديد نتيجة الاسقاط وقد يكون بعضها بعيداً عن الحسبان والأمر الذي لا مفر منه هو ضرورة زيادة السكان زيادة طبيعية قدر الاستطاعة وزيادة عامة عن طريق الهجرة بعد ذلك مع قصرها على العرب اذ وجود ١٦٪ من أبناء الدولة في تعداد سنة ١٩٨٠ ، ٨٤٪ من الاجانب هو وضع مثير ومحفوف بكل الاخطار وليس ماحدث في سنغافورة واستيلاء المهاجرين الصينيين على كل شيء فيها بعيد ، وفي سنة ١٩٧٣ كانت نسبة الاجانب في الكويت ٥٥٪ وفي البحرين ١٧٪ فقط .

واذا كانت اسرائيل اليوم في توسعها على حساب الشعب والارض العربية تشجع كل يهود الارض على الهجرة الى فلسطين رغم ضآلة مواردها اذا قيس بالامارات فان السياسة السكانية السلمية تستلزم أن تشجع دولة الامارات هجرة العرب وحدهم اليها وهم أبناء العم والمصير الواحد واللغة والدين والتاريخ المشترك والذين لن يطمع أحدهم في يوم من الايام أن يستولى على الدولة بالقوة كما قد يحدث من الاجانب الكثرة .

(٦٨) محمد كابل ربحان (ابريل ١٩٨٠) البحث السابق عن الدراسة التحليلية لحدودات الطلب على الواردات الكلية ص ٩ .
 (٦٩) أحمد وفيق قاسم وأحمد خليل المطوع (١٩٨٠) تخطيط التعليم في جامعة الامارات العربية المتحدة لغاية عام ٢٠٠٠ جدول رقم (٢ - ١٢) ص ٤٩ - ٥٧ .

المراجع

- ١ — د. احمد وفيق قاسم وأحمد خليل المطوع سنة ١٩٨٠ . تخطيط التعليم في جامعة الامارات العربية المتحدة لغاية سنة ٢٠٠٠ م .
- ٢ — المستقبل العربى . العدد ٥٠ فى أبريل سنة ١٩٨٣ .
- ٣ — امارة ابو ظبى . دائرة التخطيط سنة ١٩٨٢ . التطورات الاقتصادية والاجتماعية لامارة ابو ظبى سنوات ١٩٧٥ — ١٩٨٠
- ٤ — امارة ابو ظبى . دائرة التخطيط سنة ١٩٨٢ . الاستثمارات فى امارة ابو ظبى سنوات ١٩٧٠ — ١٩٧٤
- ٥ — امارة ابو ظبى . دائرة التخطيط سنة ١٩٧٩ الكتاب الاحصائى السنوى سنة ١٩٧٨ .
- ٦ — جريدة الاتحاد فى ٢٣ أبريل سنة ١٩٨١ .
- ٧ — جريدة البيان فى ١٤ يناير سنة ١٩٨١ عدد خاص .
- ٨ — جريدة الخليج العدد ٧٣٠ فى ٢٩ مارس سنة ١٩٨١ .
- ٩ — د. جمال حمدان سنة ١٩٨١ . شخصية مصر ج ٢ . عالم الكتب . القاهرة .
- ١٠ — د. جمال زكريا سنة ١٩٧٤ ط ٢ . دراسة لتاريخ الامارات العربية المتحدة . القاهرة .
- ١١ — د. حسن الخطاط سنة ١٩٨٢ . الرصيد السكانى لدول الخليج العربى . مركز الوثائق والدراسات الانسانية الدوحة . قطر .
- ١٢ — حسنين محمد البحارنة سنة ١٩٧٣ . دول الخليج العربى الحديثة . مؤسسات الحياة . بيروت .
- ١٣ — خيرى حماد « مترجم » سنة ١٩٧١ . الحدود الشرقية نسبة الجزيرة العربية . تاليف جى.بى. كيلي . منشورات دار مكتبة الحياة . بيروت .
- ١٤ — د. سهوى فوق العادة « مترجم » . سنة ١٩٧٧ ط ٢ . جغرافية السكان . تاليف بيار جورج . دار منشورات عويدات . بيروت .
- ١٥ — صبرى فارس الهيثى سنة ١٩٧٨ . الخليج العربى . دراسة فى الجغرافيا السياسية .
- ١٦ — د. طه عبد العليم رضوان سنة ١٩٨٠ ط ٢ . فى جغرافية العالم الاسلامى . دار الكتاب الجامعى . القاهرة .

- ١٧ — د. عبد الرحمن حميدة سنة ١٩٨٠ . اعلام الجغرافيين العرب . دار الفكر . دمشق .
- ١٨ — عبد الغفار عوض هلال سنة ١٩٨١ . مشكلة الاسكان في اماره ابو ظبى . دائرة التخطيط . اماره ابو ظبى .
- ١٩ — د. عبد لتفاح محمد وهيبه سنة ١٩٧٢ . جغرافية الانسان . دار للنهضة العربية . بيروت .
- ٢٠ — د. عبد الله ابو عياش — المعداد ٣٣ — سبتمبر سنة ١٩٨١ . التخطيط لمدن التنمية في الكويت . مطبوعات قسم الجغرافيا بالكويت .
- ٢١ — د. غنحى ابو عيانه سنة ١٩٧٨ . دراسات في جغرافية السكان . دار النهضة العربية . بيروت .
- ٢٢ — د. مانع سميد العتيبة سنة ١٩٧٧ . البترول واقتصاديات الامارات العربية للتحدة . دار القبس . الكويت .
- ٢٣ — مجلس التخطيط سنة ١٩٧٥ . المجموعة الاحصائية السنوية سنة ١٩٧٥ . الكويت .
- ٢٤ — د. محمد السيد غلاب ومحمد صبحى عبد الحكيم سنة ١٩٦٢ . السكان .. ديسجغرافيا وجغرافيا . مكتبة الانجلو المصرية . القاهرة
- ٢٥ — محمد زين العابدين سنة ١٩٨١ . دراسة عن تطوير قطاع الماء والكهرباء في اماره ابو ظبى . دائرة التخطيط بالامارة .
- ٢٦ — د. محمد كامل ربحان (١٩٨١) . دراسات اقتصادية لقطاع الزراعة والثروة السهكية في اماره ابو ظبى دائرة التخطيط .. اماره ابو ظبى .
- ٢٧ — د. كامل ربحان (١٩٨١) . دراسة تحليلية لدور المرأة في التنمية الاقتصادية بدولة الامارات العربية المتحدة (١٩٨١) . المؤتمر الدولي السادس للاحصاء والحسابات العلمية بالقاهرة .
- ٢٨ — د. محمد كابل ربحان (ابريل ١٩٨١) . دراسة تحليلية لحدودات الطلب على الواردات الكلية ومجموعات الغذاء الرئيسية في دولة الامارات العربية المتحدة . مجلة آفاق اقتصادية . اتحاد غرف التجارة والصناعة بدولة الامارات .
- ٢٩ — د. محمد متولى موسى (١٩٧٧ ط ٢) . حوض الخليج العربى . مكتبة الانجلو المصرية .. القاهرة .
- ٣٠ — د. محمد موسى عبد الله (١٩٨١) . دولة الامارات العربية المتحدة وجيرانها . دار القلم . الكويت .
- ٣١ — د. موفى عارف ظاهر (١٩٨١) . الصناعة في اماره ابو ظبى . دائرة التخطيط بالامارة .

- ٣٢ — د. نادر فرجاني (العدد ٢٨ يونيو ١٩٨١) . اتحاد الامارات العربية المتحدة . . اوضاع السكان وقوة العمل . مجلة المستقبل العربي .
- ٣٣ — وزارة التخطيط . الادارة المركزية للاحصاء — المجموعة الاحصائية السنوية لسنوات ٧٣ ، ٧٩ ، ١٩٨٠ .
- ٣٤ — وزارة التخطيط . الادارة المركزية للاحصاء . (١٩٨١) التعداد العام للسكان ١٩٨٠ .
- ٣٥ — وزارة التخطيط (١٩٨٠) . التعداد العام للسكان . الكويت .
- ٣٦ — وزارة الداخلية — الادارة العامة للتخطيط والتدريب (١٩٨٠) . المجموعة الاحصائية السنوية الثالثة .
- ٣٧ — وزارة الزراعة والثروة السمكية (١٩٨٠) . الزراعة في دولة الامارات العربية المتحدة .
- ٣٨ — د. يوسف أبو الحجاج — المحرر — (١٩٧٨) . دولة الامارات العربية المتحدة . معهد البحوث والدراسات العربية . القاهرة .
- Fenelon, K. G. (1973). "The United Arab Emirates : an economic Survey". Longman. London.
- Vavra, z. & Nooman, M. (1972). "Patterns and trends in economic activity in Kuwait". in "Demographic aspectic of manpower in Aazb countries". Cairo Demographic centre.

فهرست مجلة الكلية العدد الثالث ٨٤/١٩٨٥

الموضوع	رقم الصفحة
١ - أوائل الكلية لجنة من الكلية	١
٢ - ذكرى خالدة ١. د/ محمد عبد المنعم خفاجي	٨
٣ - في وطنية شوقي ١. د/ سعد ظلام	١٧
٤ - مصر وفكرة الجامعة العربية د/ السعيد حجاج	٥٧
٥ - الدرس الصرفي بين التراث والمناهج ١. د/ عبد الفتاح البركاوي	٧٢
٦ - من بلاغة القرآن د/ فتحي عبد القادر فريد	٩٥
٧ - الاعلام الاسلامي ومنهجه د/ مزعي مكيور	١٤٥
٨ - ظواهر اللهجة د/ محمد أحمد خاطر	١٦١
٩ - انقسام الاعلام الاسلامية والعمامة د/ محي الدين عبد الطليم	٢١٠
١٠ - كتاب سيبويه ونحاة الاندلس د/ فايز زكي ثياب	٢٢٧
١١ - الفصحى ودعلاوى الخصوم د/ عبد المنعم عبد الله محيد	٢٣٧

رقم الصفحة	الموضوع
٢٦٢	١٢- العرب والفلسطينيون تحت الحكم الاسرائيلي د/محمد على حله
٢٧٦	١٣- الفرزدق واللغة التميمية د/سمير أحمد عبد الجواد
٢٩٨	١٤- أسماء الأفعال وبنائها عند الأفعال د/عبد العظيم فتحي خليل
٣١٥	١٥- الشعر الجاهلي بين الفن والأخلاق أ. د/جلال حجازي
٣٦٦	١٦- معالم الأدب الاسلامي أ. د/علي صبح
٤١٨	١٧- النقد الأدبي في ظلال بني أمية د/ابراهيم قاسم
٤٣٥	١٨- من قضايا النقد الأدبي أ. د/طه عبد الرحيم عبد البر
٤٤١	١٩- مثالبه القرآن د/ابراهيم محمد الخولي
٤٩٩	٢٠- سكان دولة الإمارات العربية د/طه عبد العظيم رضوان

رقم الايداع ٨٥/٥٥٥٤

مطبوعة
مؤسسة يوم المستشفيات
١ شارع بستان الخشاب بالمنيرة
القصر العيني - القاهرة

مطبعة
مؤسسة يوم المستشفيات
١ شارع بستان الخشاب بالمنيرة
القصر العيني — القاهرة